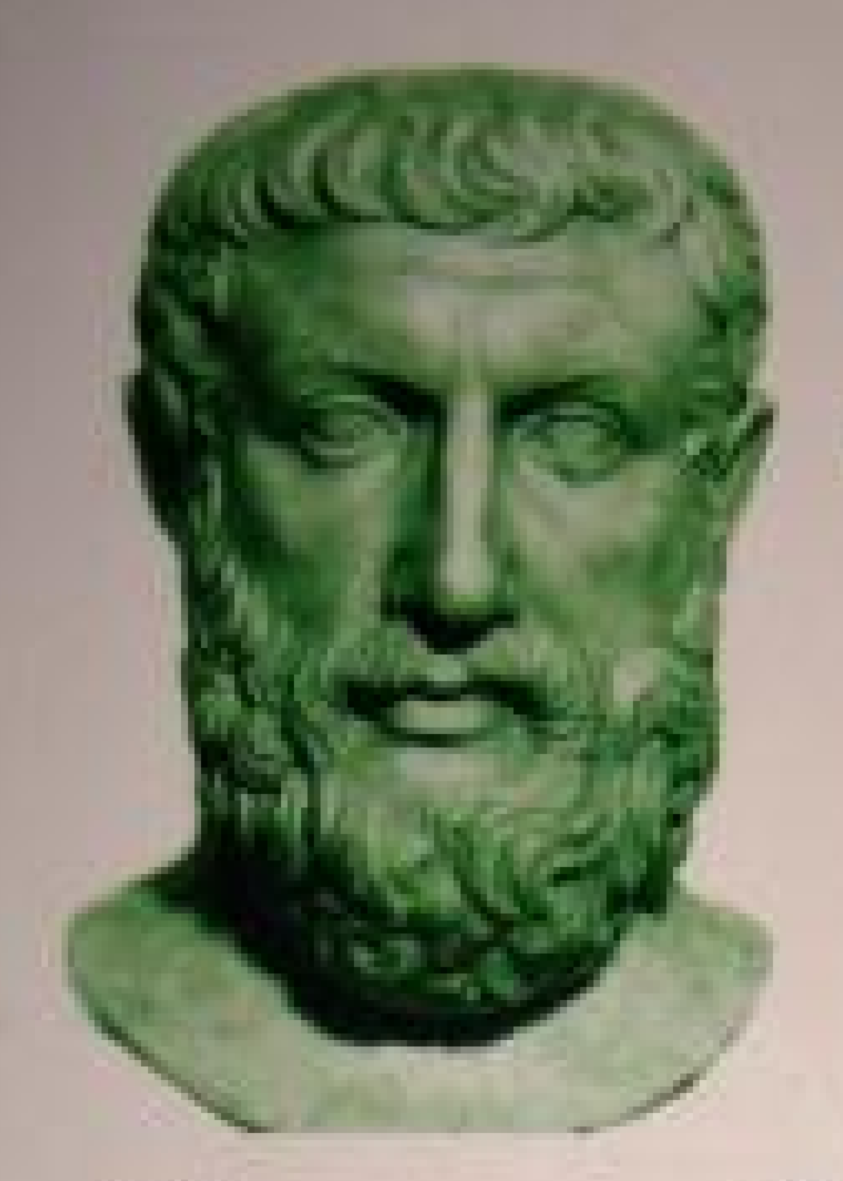


Poema

Fragmentos y tradición textual

Parménides



Edición y traducción de
Alberto Bernabé

Introducción, notas
y comentarios de
Jorge Pérez de Tudela

Epílogo de Néstor-Luis Cordero

Edición bilingüe

Ágora

ISTMO

Colección Fundamentos n.º 228
Serie *Ágora de Ideas*, dirigida por Félix Duque

Maqueta de portada:
Sergio Ramírez

Diseño interior y/o cubierta:
RAG

Para la preparación del texto y de la traducción, el autor ha contado con la financiación de un Proyecto de Investigación Consolider C (HUM2006-09403).

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax.: 918 044 028

www.istmo.es

ISBN: 978-84-7090-358-8

Depósito legal: M-31403-2007
Impresión:
Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)
Impreso en España / *Printed in Spain*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Fragmentos trastocados de un mosaico sin remedio

Suele acudirse a veces, en materia de filosofía antigua, a una eficaz comparación: reconstruir un todo verbal no es nada distinto, en el fondo, a rehacer estatuas, templos o cráteras que sólo nos han llegado de forma trunca o parcial. La analogía es potente, y muchos argumentos obran en su favor: al igual que el arqueólogo, el intérprete, y más el editor de textos transmitidos sin unidad, se ve por fuerza abocado a suponer una imagen global de sus materiales que en realidad falta, pero que siempre cabe proyectar aceptando ciertas reglas de armonía o cohesión. Contemplada de este modo, la tarea de devolver un ánfora a la vida no parece, pues, tan alejada del trabajo de alzar de nuevo las columnas y el frontón de eso que Nietzsche llamó «el más enterrado de todos los templos griegos»[1], a saber, la filosofía, sobre todo de aquellos autores que él denominó preplatónicos, y que nosotros conocemos hoy con el nombre de presocráticos.

Ahora bien, si se examina más de cerca, el símil comienza de inmediato a insinuar sus límites. Y es que, por semejantes que sean sus acciones, hermeneuta y arqueólogo se las ven con elementos

[1] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Una selección*. Edición de Günther Wohlfart. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Abada, 2004, p. 144.

que bien pueden no surgir del mismo modo, y que, en consecuencia, pueden reclamar de sus manipuladores un tratamiento crítico peculiar. En efecto: en la mejor de las situaciones, quien se apreste a recomponer un ánfora desbaratada, sepultada desde hace siglos y hoy vuelta a traer a la luz, siempre podrá contar con los nítidos pedazos, limpiamente identificados, que arroje tras purificarse el entorno protector de aquélla; entorno de conservación que, sin duda, puede ser crucial a la hora de definir aspectos culturales de indudable interés, pero que, en principio, poco o nada aportará al problema estricto de la reconstrucción. Muy distinta, por el contrario, será la posición de quien trate, primero, de editar, y más tarde de interpretar, textos provenientes de aquel tiempo de nuestra ánfora. Porque aquí, y a no ser que se disponga de una inscripción en material resistente, la esquirla verbal del organismo que se ha de remodelar se inserta habitualmente, perdida ya hace mucho la imagen del todo, en artefactos más extensos, sí, pero tan verbales y por ende inciertos como pueda serlo aquél: largas ristras aglomeradas de signos, en cuyos propios temibles bajíos tampoco es tan extraño que embarranque el erudito. En este orden de consideraciones, el caso general de los filósofos presocráticos, así como el particular del filósofo Parménides, tiene mucho de ejemplar. Efectivamente, aun en el más que improbable caso de que alguna copia completa de sus textos haya logrado sobrevivir, ninguna de esas supuestas copias se encuentra hoy en día a nuestra disposición. Y contamos, de este modo, tan sólo, si es que se pretenden leer sus palabras pretendidamente «originales», con el más que movedizo apoyo de esos otros autores –Aristóteles, Sexto, Simplicio, Teofrasto, Platón, Plotino, Proclo, ciertos Padres de la Iglesia...– que juzgaron oportuno recogerlas en sus propias obras, transmitiéndolas así por partes a la posteridad.

Se afirmará, pese a lo dicho, que es esta última circunstancia la que despeja, en lo posible, un panorama de investigación tan oscuro como el trazado. Pero tampoco este expediente logra en realidad resolver sin más todas las dudas. No sólo por el bien conocido hecho de que, en no pocos casos, entre la fuente escrita cuya autoridad se invoca y la probable confección de un poema como el de Parménides se extiendan todas las incertidumbres de un milenio completo de avatares históricos. Dificultades como éstas bien podrían solventarse si las ediciones que nos sirvieron

y nos sirven el tenor de tales obras secundarias (secundarias con respecto al objeto de nuestro estudio, no por lo que hace a su valor particular) se presentaran ante nosotros con todas las garantías y la simple fe que pudiéramos depositar en una tarea crítica impecable, inatacable, firme. Quienquiera que se asome, sin embargo, a la historia de la confección de tales ediciones críticas –y hasta de ediciones universalmente tenidas por «canónicas»– tendrá pronto motivos para despertar, si alguna vez cayó bajo su influjo, de semejante sueño dogmático. Pues parece la evidencia misma, y citamos tan sólo un ejemplo, que el pensamiento parmenídeo arribado a nuestras costas de la mano del Estagirita trae anejo el marchamo de fiabilidad de una edición de referencia como la que Immanuel Bekker y otros compilaran, entre 1831 y 1870, para la Academia de Ciencias de Berlín. Y resulta no menos evidente, en apariencia, que la titánica labor desarrollada primero –en 1903– por Hermann Diels y luego –desde 1934– por Walther Kranz con miras a reunir en tres volúmenes *Die Fragmente der Vorsokratiker** (*Los fragmentos de los presocráticos;* advertimos que, en adelante, y tanto en texto como en notas, se utilizará el asterisco [*] al final de la mención de un autor o texto para indicar que la obra referenciada se cita por extenso en la Bibliografía final) representa un hito insuperable de la ciencia filológica, del que sólo cabe esperar satisfacciones. Certezas como las mencionadas han constituido hasta anteayer un zócalo común del edificio investigador. Para la conciencia crítica actual, en cambio, son pocas ya las convicciones de ese jaez que aún pueden mantenerse en pie. Y es que se impone progresivamente la urgencia de revisar, por venerable que nos parezca, ese cúmulo enorme de decisiones, voluntarias o involuntarias, que marcan inevitablemente las apuestas de cada editor. Fue así como vino a producirse, recientemente, ese auténtico terremoto en los estudios presocráticos que fue el ataque lanzado por Néstor-Luis Cordero, epiloguista de este volumen, contra la fiabilidad de la propia compilación Diels-Kranz (unánimemente considerada, recordamos, como la Biblia del especialista[2]); ataque a raíz del cual todo estudio responsable

---

[2] Circunstancia que explica muy bien por qué Denis O'Brien y Jean Frère, firmantes de la traducción del *Poema* de Parménides incluida en la mayor (y mejor) obra colectiva sobre Parménides producida en Francia en los últimos años

del pensamiento anterior al binomio Sócrates-Platón debería iniciar su andadura, en rigor, volviendo a analizar con toda paciencia las credenciales exhibidas por un legado tan ingente –y a la vez múltiple y disperso– como el que aportan y aportarán nuestras tradiciones.

Quien aún quisiera defender que es legítimo reconstruir, siquiera sea como conjetura, la perfección de un todo que tiene todos los visos de haber sido imponente, majestuoso, podría acudir, sin duda, a un argumento ulterior. Porque –se aducirá– una es la mente humana, y una también la lógica que rige en todo tiempo el sentido de la coherencia, los principios compartidos de armonía y verosimilitud. Así que, con ellos en la mano, proyectemos sin más sobre estos materiales nuestros, por dudosos que hoy resulten, la probable figura de conjunto que ya la mera razón nos haga más plausible, y dibujemos el perfil de un pensar parmenídeo que, aun perdido el que «realmente» fue, tiene que ajustarse en todo caso al que sin duda debe ser. Esta forma de proceder no es, por cierto, ajena a la que practica no sólo todo editor de textos antiguos (a quien la convención filológica, como se sabe, permite alterar en cierto modo *ad libitum,* aunque siempre bajo su propio riesgo, lecciones por ejemplo unánimes de todos o casi todos los códices, y sustituirlas en su edición por otras que considere más sensatas), sino también, como ya se ha señalado alguna vez, todo mero lector que maneje el aparato crítico que se recoja al pie. A quien practique un método como éste, por lo demás tan tentador, convendrá recordarle siempre –y que él extraiga de ello, a su vez, sus propias conclusiones– que es precisamente en hexámetros como los de Parménides donde quizá por vez «primera» toman carta de naturaleza y obtienen derecho de ciudadanía esas mismas «leyes de la lógica» o «exigencias de la razón» a que él mismo apela para reordenar reliquias, suplir obvias lagunas y

---

(los *Études sur Parménide** dirigidos por Pierre Aubenque), se creen en la obligación de disculparse expresamente (tomo I, p. XVI, nota 3), señalando que la falta de tiempo les ha impedido preparar una auténtica edición crítica, que supondría consultar personalmente los manuscritos. (Las críticas de Cordero a la compilación Diels-Kranz* [D.-K.], basadas en un nuevo examen atento de los manuscritos colacionados en Berlín, se encuentran en su ya clásica obra sobre Parménides: «Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7»*.)

ofrecer, en resumidas cuentas, un perfil sin distorsiones, pretendidamente final. Situación inevitable que sólo podrá aceptar quien, renunciando a los ideales del criticismo universalizado, esté dispuesto a apreciar en su propio trabajo el inevitable efecto de la historicidad.

La empresa de presentar en forma asequible, sobre la base de simples restos, qué pudo haber sido «en aquel entonces» la enseñanza atribuible a un sabio y maestro de sabios que parece se llamó Parménides, debe pues hacerse hoy con la más constante y aguda conciencia de estas dificultades de fondo que empiedran el camino. (Y qué curiosa ironía, por lo demás, esta de que sólo nos hayan quedado fragmentos, pedazos de imposible juntura, de este canto, el canto quizá más firme de los posibles a la idea de totalidad...) Si bien ello no quiere decir que sea, sin más, imposible. Cierto es que estamos aún muy lejos de conseguir ese estado utópico de la transmisión textual que habrá de poner ante nuestros ojos el fetiche más querido de Dama Filología, aquel afamado Grial de todo exégeta que llamamos «texto limpio». Pero tampoco es menos cierto que ni cabe detener la historia, ni es decente, por lo demás, que se estrangule la oportunidad de presentar a nuevos lectores lo que de unitario y de variable, de adquirido y de polémico, puede llegar a ofrecer una tradición tan dilatada, una herencia interpretativa con dos mil quinientos años de antigüedad (y de la que, como decimos, tampoco es tan fácil que el futuro se permita prescindir). Para el filósofo, añadiré, la tarea se hace tanto más sencilla cuanto que, inhábil como se ve para presentar por cuenta propia una edición personal de los fragmentos, tiene en cambio la fortuna de poder anclar su comentario en ediciones tan atendibles como la presente, firmada por Alberto Bernabé. Equipaje más que sobrado para, sin renunciar nunca por ello a la inevitable precaución, iniciar sin mayor preámbulo nuestro viaje hacia el *Poema:* el viaje, según dijeron muchos y como el propio autor proclama, que de cierto ha de conducirnos a hacer nuestra la Verdad.

Arranca pues la exposición del asunto, mas ya desde los primeros pasos encuentran nuestras cautelas una plena justificación. Parece, en efecto, oportuno, con arreglo a una tradición más que asentada, que quien se acerque a un complejo retórico como el *Poema* que nos ocupa indague en primer término acerca de la persona que lo compuso, el decurso de su vida y el medio histórico en que se desarrolló. Pues bien: tal como anunciamos, los infor-

mes y noticias que tenemos –o creemos tener– sobre el hombre Parménides, la materia de sus días y el entorno de su actividad son tan desesperadamente escasos como parcos en contenido. Sí hay, desde luego, un dato en el que nuestras fuentes se mostrarán unánimes, y es el de su nacimiento en tierra que algún día se llamará italiana: en la colonia marítima que, hacia 540 a.C. (pero esto, en cambio, es discutible, y otros propondrán más bien las fechas de 530 / 520 a.C.), exiliados procedentes de Focea, ciudad del Asia Menor atacada por los persas, fundaron a unos cuarenta kilómetros al sur de Pestum, en Campania, sobre un promontorio cercano a la desembocadura del río Alento y en las proximidades de una fuente, tenida por sagrada, que recibía el nombre de Hyele. Nada distinto relatan, efectivamente, tanto Heródoto como Estrabón; y contundente es en este sentido la afirmación de Diógenes Laercio, quien hace, por lo demás, a este pensador «de Elea» hijo de un cierto Pires. Ahora bien: ni este nombre mencionado de su supuesta cuna, «Elea», ni la fecha exacta del nacimiento en cuestión, han dejado nunca de suscitar perplejidades. Porque la ciudad, se nos asegura, también tuvo, según algunos, el mismo nombre de la fuente, Hyele, que se acaba de citar; o bien, según otros, el de Ele; y tampoco cabe hoy olvidar el hecho de que, para los latinos, fue «Velia» (o «Helia», o «Veliae») el nombre de nuestra población. Pero no discutamos –se dirá– sobre nombres. Centrémonos más bien en la cuestión cronológica, siquiera sea para aprender que también aquí se encontrarán dificultades. En efecto: como se sabe, un pasaje celebérrimo del *Parménides* de Platón, confirmado por los correspondientes pasajes tanto del *Sofista* como del *Teeteto,* escenifica el hipotético encuentro en Atenas, con ocasión de las fiestas Panateneas, entre un Sócrates jovencísimo, un Zenón en la madurez y un ya anciano Parménides; un Parménides que a la sazón, especifica además el recuerdo, tenía alrededor de 65 años. La noticia sería, pues, preciosa si Platón disfrutase, como historiador, del mismo crédito de que goza como filosófo. Tan preciosa como para colegir en cadena, de lo dicho, que si un Sócrates condenado a morir a los setenta años, en 399, vendría a estar por aquel entonces en la veintena, el diálogo se encuadraría en los entornos del 450, con lo que habría necesariamente que pensar, para el nacimiento de Parménides, en algo así como el 515 a.C. Este rotundo cálculo, sin embargo, choca en primera instancia con la segunda de nuestras autoridades al res-

pecto, a saber, la cronología establecida por Apolodoro, gramático y no menos ateniense, que suele tenerse por base de las afirmaciones de Diógenes Laercio; cronología a tenor de la cual Parménides alcanzó su *akmé*, el punto álgido de su carrera, en la Olimpiada 69ª, es decir, entre 504 y 501 a.C.; lo que en Laercio significa tanto como considerar que hubo de venir al mundo hacia 544 / 541. Distintas razones eruditas, que aquí no nos es posible sopesar, decantan hacia una u otra de ambas opciones (o hacia la intermedia mencionada arriba); y no parece sencillo llegar a alguna conclusión tajante. Nos habremos de conformar, por tanto, con la algo melancólica constatación de que Parménides, hijo indubitado, cuando menos, de la segunda mitad del s. VI, pudo haberse contado entre los primeros, si no es que entre los primerísimos, fundadores focenses de la ciudad de Elea, sita en aquella zona que los griegos llamaron Enotria. Es obvio, por lo demás, que esta incertidumbre relativa a las fechas de su aparición arrastra a su vez otra no menos sensible: la relativa al momento de composición de su *Poema*. Un poema en el que, como veremos, el autor se presenta a sí mismo como «joven» o «mozo» *(koûros)*, y que, en consecuencia, algún estudioso se cree autorizado a ubicar a treinta años de distancia de la fecha que atribuya a su llegada a la vida (es así, por ejemplo, como, frente a la prudencia de otros[3], un maestro de la talla de Cornford[4] se atreve a proponer la fecha –tan buena o tan mala, en realidad, como cualquier otra– de 485 a.C.).

Ahora bien, sobre las actividades más o menos memorables de nuestro elusivo eleata, las fuentes disponibles sí se creen en condiciones de proporcionar, cuando menos, un dato adicional de interés: de creer tanto a Estrabón (s. I a.C.–s. I d.C.) como a Plutarco (ss. I-II d.C.) y Diógenes Laercio (s. III d.C.; *vid.* «Noticias», textos núm. 19, 20 y 1.), Parménides realizó a las mil maravillas esa acostumbrada obligación de todo sabio que consistía en cumplir adecuadamente con su papel de legislador. Bien es cierto que estas mismas fuentes se muestran ellas mismas cautelosas al respec-

---

[3] Como W. K. C. Guthrie: «Es imposible decir a qué edad escribió Parménides su poema filosófico» (*Historia de la Filosofía Griega**, II, p. 16). Al igual que Tarán* (p. 5), Guthrie, en efecto, rechaza el argumento cornfordiano, basado, como decimos, en la divina apelación a un «joven».

[4] F. M. Cornford, *Platón y Parménides**, p. 35.

to, y es así como encontramos, junto al «tengo entendido» (más el «y aún antes») con que Estrabón orla su informe, el no menos vago «se dice» preferido por Diógenes Laercio (quien se remite a Espeusipo). En cambio, el *Contra Colotes* de Plutarco, sin dejar de ser el más moderno, apenas podría aportar el dato con mayor formalidad: «Parménides organizó su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los magistrados tomaban juramento a los ciudadanos para que se atuvieran a las leyes de Parménides»[5]. Y tampoco en este punto es necesario insistir: en la práctica doxográfica, atribuir a un «sabio», a un *sophós*, un poder cívico de instauración (naturalmente, benéfico) en materia normativa tiene poco de infrecuente. Cabrá pues dudar con buenas razones de la pertinencia de aducirlo. El firmante de este texto, sin embargo, no puede compartir a este propósito la posición tajante de Tarán, quien afirma que, sea cierta o no, la noticia no puede esclarecer en nada la filosofía de nuestro autor[6]. Opina más bien lo contrario y se limita por el momento a confiar en que el despliegue de su comentario pueda hacer plausible su propio punto de vista.

Del Parménides histórico, pues, aceptemos provisionalmente su papel de, digamos, «jurista»: su papel (en el amplio sentido arcaico) de «nomoteta» o legislador. Dimensión «política» de su tarea que ciertos autores antiguos se cuidan de redondear: de creerles, en efecto, Parménides fue, sobre hombre de leyes, naturalista y astrónomo, y por cierto que en ambos aspectos de notable capacidad. Nadie ignora, por supuesto, que también en estas materias fue costumbre doxográfica la de adjudicar a distintas figuras sapienciales hazañas de observación, medida y / o deducción susceptibles de agrandar su perfil como investigadores. De forma que al leer en Aecio, por ejemplo, que es mérito de nuestro eleata haber sido el primero en descubrir la identidad de los respectivos luceros, el matutino (Fósforo o Eósforo, el «portador de la Aurora» o «de la luz» que los latinos llamarán *Lucifer*) y el vespertino (aquel Héspero de los complejos míticos), el intérprete avisado no puede dejar de recordar que Diógenes Laercio, sin rechazar la especie, atribuye en cambio esa misma prioridad a Pitágoras (sin por eso dejar tam-

---

[5] Cito por la traducción de C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos**, v. I, p. 413.

[6] Tarán*, p. 5.

bién de atribuírsela, en otro pasaje de las *Vidas* donde invoca a Favorino, al pensador de nuestros desvelos)[7]. El signo de interrogación, por tanto, se impone siempre al tratar de estas materias. Ahora bien: por dudoso que resulten tanto el informe como su plausibilidad[8], ¿cómo obviar la sugerencia de que, para los antiguos, enjuiciar por entero a un sabio exige siempre valorar su «física», esto es, su sistema de explicación de las cosas naturales? Lo escueto –y hasta inseguro– de nuestro informe no debe pues aminorar su alcance. Y su alcance es tan grande, me parece, como para justificar la tesis de que olvidar, eludir o ignorar la dimensión digamos cósmica de los fragmentos vendría a ser tanto como traicionar dimensiones ciertas de nuestra herencia.

Apoya este principio de lectura el hecho, por lo demás bien conocido, de que al texto de Parménides, como a tantos otros de la Antigüedad, se le adjudicó un título harto expresivo, por más que bien común: *Perì phýseos, Sobre la Naturaleza*. No ignoro en absoluto, al subrayar este dato, ni el carácter convencional del distintivo, ni la prolija discusión que puede y debe suscitar, hoy, una correcta comprensión del término *phýsis*. Por decir lo mínimo: rechazar este título tradicional será tanto más fácil, como es obvio, cuanto más proclive sea el intérprete a leer en el *Poema* un «discurso sobre el Ser»; un discurso meramente «ontológico», cuyas enseñanzas sobre el orden del mundo tienen, cuando más, carácter secundario y hasta paródico –o incluso, en rigor, innecesario, inútil–. Y a la inversa: aceptarlo le resultará tanto más fácil a quien, como aquí se defenderá, tienda a apreciar en la «segunda parte» del *Poema*, la «Vía de la Opinión», un despliegue necesario de las posiciones teóricas asumidas en la primera. Debatir este tema, por lo demás apasionante, escapa, por desgracia, a nuestro propósito actual. Recuérdese, sin embargo, siquiera sea a título –una vez más– informativo, que ni testigos del pasado como Diógenes Laercio y Simplicio vacilaron en mencionar la obra con el nombre citado, ni Jámblico o Menandro, por mucho que todos disten en el tiempo de nuestro autor, dudaron en conside-

---

[7] Compárase, en este sentido, 8.14 con 9.23.

[8] Esa supuesta prioridad, en efecto, quizá resulte válida en el interior del mundo griego; con relación a otros ámbitos culturales (empezando por el mesopotámico), la cuestión, como se sabe, es harto más discutible.

rarle un pensador «físico» (uno más, por tanto, de los que también el Estagirita conoció por ese nombre).

(La específica denominación *physikós*, «físico», aparece, por lo demás, en una pieza arqueológica de considerable valor, y que, naturalmente, no ha dejado de suscitar la preceptiva polémica. Me refiero al hallazgo, en las excavaciones realizadas en Velia en la década de los sesenta del siglo pasado [para ser exactos, en septiembre de 1962], de una inscripción epigráfica procedente del s. I d.C., en la que puede leerse:

Pa[r]meneídes Pýretos / Ouliádes / physikós, es decir: «Parménides, [hijo] de Pires, Uliade, físico». Confirmando, como decimos, el carácter de «físico», esto es, de teórico de la naturaleza, que corresponde a nuestro filósofo, surge la discusión acerca del auténtico sentido del término «Uliade»: expresión que tanto podría significar, sencillamente, «natural de Elea»[9], como «perteneciente a la secta de los Uliades», siendo estos últimos una secta o escuela de médicos devotos de Apolo *Oulios*, Apolo «sanador»[10], quizá vinculados a su vez con ciertas formas de pitagorismo... En esta segunda exégesis, nuestro pensador resultaría ser, además de todo lo dicho, médico, y médico relacionado con las mismas prácticas mistérico-curativas que se presentan, sin ir más lejos, en la figura, tan próxima a él, de un Empédocles[11].)

Nuestro maestro en asuntos, pues, también de «física», parece haber escrito –en esto sí hay unanimidad– al menos un *Poema*[12]. Poema en hexámetros, a la manera de los canónicos de Homero y

---

[9] Es la apuesta interpretativa de Marcel Conche (*Le poème**, p. 5 y nota), quien recuerda que el nombre latino de la ciudad, *Velia* o *Veliae*, resulta en griego *Ouélia*, y nada sería más fácil, a su juicio, que explicar la caída de la *e* en la inscripción de marras.

[10] Es la opinión de P. Ebner*.

[11] Es la interpretación sugerida en sus libros por Peter Kingsley*.

[12] «Al menos», digo, porque tampoco ha dejado de correr tinta sobre la cuestión de si, además, deberíamos dar por perdidas otras obras suyas, obras que, de existir, habrían estado escritas en prosa. A este respecto, contamos de nuevo con la inequívoca posición de Diógenes Laercio, que no duda en atribuirle una sola obra, el *Poema* del que nos ocupamos. Pero ¿habrá querido recordar otra cosa Platón, cuando en el *Sofista* (237a) menciona, junto a enunciados parmenídeos en verso, otros «en prosa» –por no citar los *lógoi* del eleata a que se refiere en otro pasaje (217c) del mismo diálogo–? El léxico bizantino universalmente conocido

Hesíodo, y en el que, en efecto, se hace amplia utilización de elementos propios de aquel universo épico, o épico-sapiencial, al que los griegos acudieron para alimentar no sólo su lengua, sino también su imaginación –y del que, por lo demás, también obtuvieron en parte su arsenal categorial–. Sobre el valor poético de estos hexámetros no cabe decir que reine una opinión pacífica: citando autoridades que una y otra vez comparecen en la polémica, comentaristas e historiadores suelen recordar aquí, por ejemplo, las reacciones francamente negativas de un Cicerón o un Plutarco, el primero en sus *Academica Priora*, el segundo en su *De Audiendo* (*vid.* «Noticias», texto núm. 24). Reacción a la que, sin embargo, se opondrá tajantemente un Jean Beaufret, para el que, en frase muchas veces citada, aquel verso, para nosotros solitario, donde el de Elea eleva su alabanza a la luna (fr. 14), figura entre los más bellos de la lengua griega (*Le poème**, p. 8). Ahora bien: hermosos o no, ajustados o no a las necesidades de expresión unívoca y concisa que parece exigir la argumentación intelectiva, lo que sin duda representan esos hexámetros es esto: no más que una muestra, y gravemente mutilada, de lo que debió de ser la composición original. Muestra constituida (también en esta edición) por unos 160 versos o partes de versos en griego jónico, seis de ellos en versión latina, que se agrupan por lo común en 19 fragmentos cuya relación cuantitativa con el todo del que fueron arrancados, y mucho más tarde reordenados (en virtud, sobre todo, del criterio filológico de Hermann Diels[13], pero, en rigor, de cualquier editor que arriesgue su propia ordenación), es difícil de precisar con exactitud (aunque un cálculo clásico, el propuesto justamente por H. Diels, se arriesgue a suponer que si de la parte consagrada a la «verdad» conservamos unas nueve décimas partes, de la relativa a la «opinión», en cambio, y con menor seguridad, puede que ten-

---

como *Suda* (o, en otra variante, *Suidas*) desde luego lo entendió así, y no sería, pues, tan descabellado, puestos a lamentar pérdidas, suspirar, además, por ese texto o textos –altamente improbables, en realidad– adicionales, de los que sólo conoceríamos la huella de una huella.

[13] La historia editorial del *Poema* ha sido admirablemente expuesta por Néstor-Luis Cordero: «L'histoire du texte de Parménide», en *Études sur Parménide**, v. II, pp. 3-24. Aprendemos aquí que el primer «reconstructor» del texto fue, en 1835, Simon Karsten. La división en dos partes, asimismo, es incluso anterior, remontándose a la labor crítica, en 1795, de G. G. Fülleborn.

gamos sólo una décima[14]). El sentido de lo que en ellos se propone no queremos adelantarlo ahora, puesto que será tratado por extenso a todo lo largo del comentario. Nos ocupamos en este punto, más bien, de eso que Unamuno denominaría «el hombre Parménides», de lo poco que sobre su perfil personal nos ha dejado la tradición. Y esta imagen inicial no estaría completa, desde luego, si a sus ya mentadas condiciones, al parecer, como astrónomo, filósofo de la naturaleza y legislador, no se añadiera nada sobre su –no menos controvertida– formación e influencias. Porque no es tanto, en filosofía, lo que surge de la nada, y así hasta los antiguos se preocuparon de relatar cómo fue que los primeros pasos de nuestro pensador vinieron a cobijarse bajo la opinión de otros mayores. Cuáles fueran esos maestros, sin embargo, vuelve, como es notorio, a ser cuestión disputada. Una opinión más que asentada (y sostenida, como se deduce de ciertos testimonios, por Teofrasto) hace de él un discípulo, lejano o no, de Anaximandro. Otra opinión no menos sólida, recogida por ejemplo en la *Suda*, y apoyada por Simplicio y Platón, así como por un cauto Aristóteles, se inclina, en cambio, por situarle en la estela de Jenófanes; un Jenófanes de Colofón que, naturalmente, se presenta aquí como iniciador, solo o en compañía de otros, no meramente del supuesto «clan eleático», sino, en general, de todo discurso que celebre lo Uno. Pero tampoco estas indicaciones cerrarán nuestra pesquisa: y es que, en rigor, son esas mismas fuentes, comenzando por el propio Laercio y siguiendo por Estrabón, quienes refutan el intento de anclar sin más la reflexión parmenídea en la órbita de aquel poeta que criticó teologías, afirmó lo relativo y procesual del conocimiento y proclamó la Unidad del dios. Pues buscaba Parménides, señala Diógenes Laercio en un texto conmovedor –y archicitado–, volverse a la vida contemplativa, y fue en el esplendor personal de un pitagórico sin recursos, Aminias, en quien encontró el ejemplo de un modo de ver y de meditar que le atrajo; y así fue como encontró la *hesychía*, la calma, la tranquilidad, y se hizo acreedor a la clasificación como pitagórico. Que realmente lo fuera, y que permaneciese fiel o

[14] «Von der *Alétheia* sind etwa neun Zehntel erhalten, von der *Dóxa* nach einer weniger sicheren (ene) Abschätzung vielleicht ein Zehntel» (H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht**, pp. 25-26).

no a la disciplina del *«autòs épha»* («el propio maestro dijo»: Diógenes Laercio, 8.47), es ya tema distinto, y que mucho tiene que ver con la identificación que se mantenga de esos «mortales» a los que el texto alude con tanto despego. Aplazaremos por ello nuestra discusión de este crucial aspecto. Queda en pie, como mínima conclusión de este breve repaso, que nos enfrentamos a los restos más que dispersos, y de ordenación más que opinable, de un *Poema* tan perdido como, hasta hoy, irrecuperable; un *Poema* cuyo autor apenas presenta rostro, y que arma su edificio sobre un trasfondo intelectual, espiritual y de experiencia tan borroso en su dibujo como oscuro en su sentido. Lo intrigante de la situación, sin embargo, radica en un punto imposible de eliminar: Parménides, declaró Platón en una frase memorable, ya por aquel entonces parecía alguien tan «venerable» como «terrible» (*vid.* texto 7). Mutilados como están, arcaicos como nos parecen, los despojos de su artificio siguen conservando, mal que nos pese, la misma aura de terribilidad. Y no se diga que es porque, quiérase o no, se trata de los restos del «único texto del inicio del pensamiento occidental que ha llegado hasta nosotros»[15]. Esto, sin duda, es cierto, pero no creo que baste para explicar su impacto. Aun disperso, aun oculto, Parménides sigue siendo aterrador. Son las razones de esa extraña pervivencia de su magnetismo lo que las siguientes páginas pretenden explicitar.

[15] H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental**, p. 100.



POEMA DE PARMÉNIDES

ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

Fr. 1

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἣ κατὰ πάν ταύτηι φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν
αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι, πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι,
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῆι ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν, ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

TRADUCCIÓN DE LOS FRAGMENTOS DE PARMÉNIDES

Fr. 1

Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo
me transportaban, una vez que en su arrastre me abocaron al
[camino de múltiples palabras
de la deidad, el que con respecto a todo lleva por él al hombre que
[sabe.
Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas yeguas
que tiraban del carro; mas el camino unas muchachas lo marcaban.
El eje, en los bujes producía un ruido de siringa,
al rojo (pues se veía urgido por dos tornátiles
ruedas a uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme
las jóvenes, hijas del Sol –dejada atrás la morada de la noche–,
hacia la luz, tras haberse destocado la cabeza con sus manos.
Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día
y las enmarcan dintel y umbral de piedra.
Situadas en el éter, cubren el vano con grandes portones;
las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago.
Las muchachas, hablándole con suaves palabras,
la convencieron hábilmente para que el cerrojo con fiador
de las puertas en un vuelo descorriese. Y de los portones
el vasto hueco dejaron al abrirse, una vez que los muy broncíneos
quiciales giraron en sus quicios, el uno tras el otro,
provistos como estaban de espigas y clavijas. Por allí, a su través
en derechura guiaban las muchachas carro y yeguas por el camino real.
Y la diosa me acogió, benévola. En su mano mi mano
diestra tomó, y así me dirigió la palabra y me decía:
Joven acompañante de aurigas inmortales,
llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,
salud, que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar
este camino (pues es cierto que está fuera de lo hollado por los
[hombres),
sino norma y justicia. Preciso es que todo lo conozcas,
tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda,
como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción,
aunque, aun así, los aprenderás, como preciso era
que las apariencias sean genuinamente, permeando todas a través
[de todo.

Fr. 2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

Fr. 3

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Fr. 4

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fr. 5

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖτις.

Fr. 6

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ὧσα>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

Fr. 2

Ea pues, que yo voy a hablarte –y tú retén lo que te diga, tras oírlo–
de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el de que «es» y no es posible que no sea,
es ruta de convicción (pues acompaña a verdad);
el otro, el de que «no es» y que es preciso que no sea,
ése te aseguro que es sendero del que nada se puede aprender,
pues ni podrías conocer lo que no es –no es accesible–
ni podrías hacerlo comprensible.

Fr. 3

Pues lo mismo hay para pensar y para ser.

Fr. 4

Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender.
Pues nunca podrás hacer un corte en lo que es, de forma que no
[se siga con lo que es,
ni totalmente disperso por doquier, según un orden,
ni reunido.

Fr. 5

Indiferente me es
por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta.

Fr. 6

Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es. Pues hay ser,
pero nada no la hay. Eso es lo que yo exhorto a meditar.
Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación,
y luego de esta otra que de cierto mortales que nada saben
se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus

στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Fr. 7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Fr. 8

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῆι, πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδηισιν,
ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

pechos endereza un pensamiento descarriado. Y ellos se dejan arrastrar
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino.

Fr. 7

Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea.
Así que tú aparta de esa vía de indagación tu pensamiento,
y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar
por esa vía ojo desatento, oído resonante
y lengua: en vez de eso discierne con juicio la prueba muy
[argumentada
que te he propuesto.

Fr. 8

Y ya sólo la mención de una vía
queda: la de que es. Y en ella hay señales
en abundancia: que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero,
entero, homogéneo, imperturbable y sin fin.
Y es que no «fue una vez» ni «será», pues ahora es todo a la vez
uno, continuo. Pues ¿qué origen le buscarías?
¿Cómo y de qué habría crecido? Pues «lo que no es» no te dejaré
decirlo ni concebirlo, pues ni enunciable ni pensable
es el que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a crearse antes o después, originado de la nada?
Así que es necesario que sea plenamente o que no sea en absoluto.
Tampoco la fuerza de la convicción admitirá jamás que de lo que es
nazca algo junto a él mismo. Por ello ni nacer
ni perecer le permite Justicia, aflojando sus grilletes,
sino que lo retiene. La decisión sobre tales cuestiones está en
[esto:
«es o no es». Mas decidido ya quedó, como necesidad,
dejar una vía inconcebible, innombrable (porque no es verdadera),
de forma que la otra sea, y que sea auténtica.
Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría llegado
[a ser?
Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser alguna vez.
Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción».

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν,
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν,
τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσηι.

Divisible, tampoco lo es, pues es todo él semejante,
ni hay por un sitio algo más que le impida ser continuo,
ni algo menos, sino que está todo él lleno de ser.
Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es.
Mas inmutable, en la atadura de cadenas poderosas
está, sin principio ni fin, pues «nacimiento» y «destrucción»
fueron desterrados muy lejos y los rechazó la verdadera convicción.
Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo
y así permanece firme donde está, pues la poderosa Necesidad
lo mantiene en las prisiones de la atadura que lo encierra por ambos [lados,
y es que no es lícito que lo que es sea incompleto,
pues no está falto, ya que, en caso de estarlo, todo le faltaría.
Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es,
pues sin lo que es, en lo que está expresado,
no hallarás el pensar; que no hay ni habrá
otra cosa fuera de lo que es. Pues la Moira lo aherrojó
para que sea total e inmutable. Por tanto será un nombre todo
cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades,
que llega a ser y que perece, que es y que no es,
que muda de lugar y cambia de color resplandeciente.
Pues bien, como hay una atadura extrema, completo está
por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda,
desde su centro equilibrado por doquier, pues que no sea algo mayor
ni algo menor aquí o allí es de necesidad,
ya que ni hay algo que no sea que le impida alcanzar
lo homogéneo, ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es
por aquí más, por allí menos, pues es todo inviolable.
Y es que, igual a sí mismo por doquier, se topa consecuentemente [con sus ataduras.
En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos
en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora
aprende, oyendo el orden engañoso de mis frases.
A dos formas tomaron la decisión de nombrarlas,
a una de las cuales no se debe –en eso están descaminados–.
Contrarias en cuerpo las distinguieron y les atribuyeron señales
aparte unas de otras. Por un lado, el etéreo fuego de la llama,
apacible, muy ligero, idéntico a sí mismo por doquier,
pero no idéntico al otro, sino que éste es por sí mismo
lo contrario: noche sin conocimiento, densa y pesada de cuerpo.
Conforme a este orden, te describiré todo cuanto es oportuno,
de forma que ningún parecer de los mortales te aventaje.

Fr. 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνομαστὰ
κεῖτο κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

Fr. 10

εἴσηι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσηι περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Fr. 11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν γίγνεσθαι.

Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσωι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι·
πάντηι γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρωι.

Fr. 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Fr. 9

Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche
quedó, según sus capacidades, en esto y en aquello,
todo está a un tiempo lleno de luz y noche invisible;
de ambas por igual, puesto que nada hay que no sea parte de una o
[de la otra.

Fr. 10

Conocerás el nacimiento del éter y todas las señales
que en el éter hay, así como las obras invisibles
de la pura antorcha del fulgente sol y de dónde provienen.
Te enterarás de las acciones errabundas de la luna de redondo ojo
y de su nacimiento y conocerás también el cielo que por doquier
[los abarca,
de dónde nació y cómo Necesidad, que lo guía, lo aherrojó
para que mantuviera las ataduras de los astros.

Fr. 11

Cómo la tierra, el sol, la luna,
el éter común, la celeste Vía Láctea, el Olimpo,
el más remoto, y la ardiente fuerza de los astros se lanzaron a nacer.

Fr. 12

Pues las más estrechas llenas están de fuego puro
y las siguientes, de noche, mas también fluye una parte de
[llama.
Y en medio de ellas se halla una diosa que todo lo gobierna,
pues por doquier preside el parto odioso y el apareamiento
impulsando a la hembra a aparearse con el macho y viceversa,
al macho con la hembra.

Fr. 13

Concibió a Eros el primero de los dioses todos.

Fr. 14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Fr. 15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

Fr. 15a

ὑδατόριζον

Fr. 16

ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Fr. 17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.

Fr. 18

femina virque simul Veneris cum germina miscent
venis, informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Fr. 14

(La luna) de noctúrno fulgor, luz ajena errante en torno de la tierra.

Fr. 15

Siempre mirando los resplandores del sol.

Fr. 15a

Arraigada en el agua (está la tierra)

Fr. 16

Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos,
será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo
es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres
en todas las cosas y en cada una. Pues lo que predomina, es
[pensamiento.

Fr. 17

A la derecha, niños; a la izquierda, niñas.

Fr. 18

Cuando hembra y macho mezclan a una las simientes del amor
desde sus venas, su poder conformador, aun de sangres diferentes,
configura cuerpos bien hechos, con tal de que guarde proporción.
Pues si las potencias, al mezclarse las simientes, entraran en
[conflicto,
y no se hicieran una en el cuerpo que resulta de su mezcla, crueles
atormentarán al sexo que nazca, por la doble semilla.

Fr. 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ ἐπίσημον ἑκάστωι.

De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora [son
y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas.
Y los hombres les pusieron un nombre acuñado a cada una.

NOTAS AL TEXTO GRIEGO

El texto que aquí presento es el resultado de un trabajo detenido de selección de variantes y conjeturas, en el que he tenido en cuenta las aportaciones de diversos estudiosos del texto, fundamentalmente Tarán, García Calvo, Cordero, Coxon, O'Brien y Conche. He aceptado las que, en cada caso, me han parecido más convincentes, sin señalar en general las variantes que he desechado (no parecía adecuado a la naturaleza de esta colección un aparato crítico exhaustivo). Me he limitado a presentar unas notas al texto en que hago referencia a variantes más discutidas o problemáticas, o a lugares en que me desvío de lo que podríamos llamar una *communis opinio*.

Fr. 1

(v. 3) πᾶν ταύτηι es una conjetura de Cordero. Los códices presentan lecciones imposibles: πάν τάτη **NL** : πάντα τηι (τη **E** : τῆι **AC**) **BVREAC**. Otras propuestas de sanar el texto son πάντ' ἀδαῆ («por todos los arcanos»), Karsten; πάντ' αὐτὴ («por todas partes el mismo»), Hermann, Mullach y Jackson; πάντ' ἄστη («por todas las ciudades»), Mutschmann y Diels-Kranz.

(v. 29) εὐκυκλέος, «bien redonda», atestiguada sólo por Simplicio, presenta la variante εὐπειθέος, «persuasiva» (Plutarco, Sexto, Clemente, Diógenes Laercio), que ha sido aceptada por bastantes editores. Otra variante menos probable es εὐφεγγέος, «bien iluminada» (Proclo).

(v. 32) περῶντα, «atravesando», es la lectura del manuscrito A de Simplicio. En los manuscritos **DEF** aparece la variante περ ὄντα, «siendo efectivamente».

Fr. 6

(v. 1) τὸ νοεῖν es la lección de los manuscritos. Cordero ha señalado el error de Diels al presentarla como conjetura de Karsten y atribuirle a los manuscritos τε νοεῖν.

(v. 3) El verso tal como nos ha sido transmitido presenta un par de sílabas menos de las que exige la métrica. La propuesta de García Calvo <ὦσα>, «te aparté», se explica muy bien paleográficamente, ya que precede un final -ος y sigue otra α y ha podido haber un error de copia, suprimiendo ὦσα.También es aceptable por el sentido. La que en su día propuso Diels, <εἴργω>, «te aparto», es aceptable por el sentido, pero se explica peor desde el punto de vista paleográfico. Por su parte, Cordero propone <ἄρξει>, «tú comenzarás».

Fr. 7

(v. 1) τοῦτο δαμῆι se lee en los códices **EJ** de Aristóteles y en algunas de las menciones de Simplicio; τοῦτ' οὐδαμῇ (-ῆι) («eso en ninguna parte») en Platón, en Aristóteles **A**[b] y en otro pasaje de Simplicio; τοῦτο μηδαμῇ en un tercer pasaje de Simplicio y en el Pseudo Alejandro. Aún hemos de añadir las conjeturas τοῦτο δαῆις de Heindorf, aceptada por Mullach, Zeller y Calogero, y τοῦτο δαμ' ἧι, propuesta por Jackson.

Fr. 8

(v. 1) Es posible que el fragmento 8 siguiera inmediatamente al final del anterior.

(v. 4) οὖλον, «entero», es la lectura de Clemente, Eusebio **O**, Teodoreto 4.7 **BCK**, Filópono y Simplicio; por su parte, μοῦνον (μόνον) es la del Pseudo-Plutarco, Eusebio **IN**, Teodoreto 2.108, 4.7 **SV**. En cuanto a ἐστι γὰρ («pues es»), que consideran como parte del verso Kranz y Pohlenz, son sólo las palabras introductorias de la cita y no de Parménides.

μουνογενές lo leen Pseudo-Plutarco, Clemente, Eusebio, Teodoreto, Filópono y Simplicio. Ha suscitado la desconfianza de varios editores por el prejuicio de considerar que tendría que significar «único nacido» y ello sería contradictorio con la afirmación de que el ser no nace. Si entendemos «homogéneo», el problema desaparece (cfr. notas a la traducción). Plutarco y Proclo leen οὐλομελές, «entero en sus miembros», lo que me parece menos aceptable.

ἠδ' ἀτέλεστον, «sin fin», es lectura de Simplicio en varios pasajes (alternando con ἠδ' ἀτέλευτον, de casi idéntico sentido, en otros), mientras que Plutarco, el Pseudo-Plutarco, Clemente, Eusebio, Teodoreto, Proclo, Filópono y el propio Simplicio en otros pasajes leen ἠδ' ἀγέν(ν)ητον, «y no engendrado». Por su parte, Karsten propuso leer ἠδὲ τελεστόν, «y completo».

(v. 12) ἐκ τοῦ ἐόντος es conjetura de Karsten: lo que presenta el texto de Simplicio es ἐκ (γε) μὴ ὄντος. Pero no se trata de la repetición del argumento del no-ser, sino que las imposibilidades son dos: a) nacer del no-ser, b) nacer del ser, porque el ser es único y no puede generar nada junto a sí mismo.

(v. 33) En los códices se lee μὴ ἐὸν (por lo que el pasaje debería traducirse, si leemos μή, «no siendo, estaría falto de todo»). Pero μὴ es amétrico y Bergk lo eliminó del texto.

(v. 36) οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν es una conjetura de Preller: οὐδὲν γάρ ἐστιν (amétrico) se lee en Simplicio 86.31, mientras que en 146.9 aparece οὐδ' εἰ χρόνος ἐστὶν, «ni tampoco si el tiempo existe».

(v. 60) Leo διὰ κόσμον con García Calvo y no la palabra διάκοσμον, transmitida por los manuscritos y que resulta excesivamente «moderna» para Parménides.

Fr. 9

(v. 1) Simplicio, *Phys.* 180.8, dice que el fragmento aparece «poco después» que el 8.

(vv. 1-2) ὀνομαστὰ / κεῖτο es una corrección de García Calvo por ὀνόμασται / καὶ τὰ de los códices.

Fr. 12

(v. 1) πλῆνται es una conjetura de Bergk en 1864. Los códices presentan las lecciones imposibles παηντο **E**, πάεντο **D**[1], πύηντο **D**[2]**E**. La edición Aldina corrigió ποίηντο y Bergk en 1842, seguido por Diels, propuso πλῆντο, «se llenaron», cuya vocal final breve no es explicable métricamente. Por su parte, García Calvo propone πλεκταὶ, «trenzadas», lo que significa aceptar εἰσί implícito.

(v. 4) πάντηι, «por doquier», es conjetura de Mullach. La lección mayoritaria de los códices, πάντα, es amétrica. Es posible también πάντων, con la que traduciríamos «el odioso parto y el apareamiento de todos».

Fr. 15a

Podemos rescatar esta palabra de un verso de Parménides a través de un escolio a Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaëmeron* 25, que dice, completo: Παρμενίδης ἐν τῆι στιχοποιίαι ὑδατόριζον εἶπεν τὴν γῆν («Parménides en sus versos dice que la tierra está enraizada en el agua»).

Fr. 16

(v. 2) παρέστηκεν es conjetura de Karsten y Diels, basada en la lectura de Teofrasto παρέστηκε. Los demás testimonios presentan παρίσταται, cuya penúltima breve es métricamente inaceptable.

(v. 4) τὸ... πλέον: García Calvo propone τὸ... πέλον, «lo que es», pero Teofrasto (*De sensibus* 3) introduce el texto con las siguientes palabras: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις («Parménides, por su parte, no definió nada en general, sino que, habiendo dos elementos, el conocimiento se da según el que exceda»). Parece claro que Teofrasto ha leído τὸ πλέον y lo ha entendido como «lo que predomina», traduciéndolo al griego de su tiempo como τὸ ὑπερβάλλον.

Fr. 17

Wenkebach y Pfaff proponen reconstruir δεξιτεροῖσι (eliminando μὲν) κόρους, λαιοῖσιν δ'αὖ <κτίσε> κούρας, sc., μήτρης μέρεσιν ἡ δαίμων, «la divinidad creó en las partes derechas del útero los niños, en las de la izquierda, las niñas».

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

En estas notas me he limitado a explicar determinados lugares en que la traducción ha sido particularmente discutida, o a señalar algunos paralelos interesantes dentro de la tradición griega que ayudan a situar el texto en su contexto histórico y literario.

Fr. 1

(vv. 1 ss.) La senda que recorre el poeta filósofo es un camino iniciático, que sitúa el conocimiento en el ámbito de la revelación religiosa, un rasgo muy propio de las filosofías suritálicas. Todo el viaje está lleno de detalles de la imaginería tradicional. Se ha discutido si es un viaje celeste –como parecería indicar el hecho de que las puertas estén situadas en el éter (v. 13), o de que acompañen al poeta las hijas del Sol, que conocen el camino (v. 9)– o un viaje al mundo subterráneo –como sugerirían las puertas de la Noche y del Día (cfr. nota a v. 11), el que las custodie Justicia, que suele ser una divinidad infernal (v. 14), o el hecho de que la diosa innominada tranquilice a Parménides (v. 26) diciéndole que no es un mal hado el que lo ha llevado allí (como sería el hado de la muerte, que lleva a los hombres al otro mundo)–. Lo más probable es que se trate de un viaje a «otro mundo», una especie de Más allá del conocimiento humano, y que

el poeta haya pretendido usar elementos de la imaginería tradicional para crear una realidad nueva.

(v. 2) πολύφημον, «de múltiples palabras», es traducción deliberadamente ambigua, porque el término griego asimismo lo es. Puede ser una senda «abundante en revelaciones» porque es la de la diosa, o puede ser «muy nombrada».

(v. 3) La «deidad» aparece luego llamada «la diosa», pero nunca por su nombre. Se ha suscitado una considerable discusión sobre quién es, proponiéndose a Noche, Mnemósine, Perséfone y otros nombres. Lo más probable es que la diosa no sea nunca llamada por su nombre porque Parménides no quiso hacerlo, sino que prefirió dejar en la ambigüedad su personalidad, sin identificarla con ninguna diosa conocida, igual que no nos describe un Más allá conocido.

«Al hombre que sabe» puede entenderse considerando εἰδότα predicativo de resultado, esto es, «al hombre que, por ello, se vuelve sabio», «al hombre, volviéndolo sabio».

(v. 5) «Unas muchachas»: se trata de las Helíades, las hijas del Sol, de las que se hablará en el v. 9.

(v. 11) En Hesíodo, *Teogonía* 748 ss., se nos dice que cerca del Tártaro se encuentra el palacio de la Noche y el Día, que ambos comparten aunque nunca estén juntos en él, ya que a diario se cruzan en las puertas.

(v. 14) «Correspondientes»: el griego ἀμοιβούς se ha interpretado de diversos modos («alternativas», «complementarias», «de doble uso», etc.). Parece que simplemente, como quiere O'Brien, se trata de que las llaves «corresponden» o «se adaptan» a las puertas.

(v. 24) Comienza el parlamento de la diosa, pero sería inútil abrir aquí comillas, ya que todo el resto del *Poema* (al menos lo que conservamos) está puesto en su boca.

(vv. 29-30) La indicación de que la diosa conoce la verdad y las opiniones de los mortales en que no cabe convicción es un tema tradicional. Ya en Hesíodo, *Teogonía* 27-38, las Musas del Helicón que se le aparecen al poeta le anuncian que saben decir muchas mentiras seme-

jantes a verdades, pero que saben también decir la verdad.

(v. 31) «Preciso era» está en pasado porque se refiere al momento de la cosmogonía.

(v. 32) Hay en la frase griega que traduzco «que las apariencias sean genuinamente» un juego de palabras intraducible, porque «genuinamente» en griego es δοκίμως, que se asemeja formalmente a δοκοῦντα, «apariencias». Suena algo así como a «que las apariencias sean en apariencia».

Fr. 4

(v. 2) Traduzco «podrás hacer un corte» entendiendo ἀποτμήξει como 2ª persona del futuro indicativo medio. Puede ser 3ª persona del futuro indicativo activo, en cuyo caso su sujeto sería νόος y habría que traducir «pues nunca (el entender) podrá hacer un corte...».

(v. 3) «Según un orden» es en griego κατὰ κόσμον. Algunos intérpretes traducen «por el mundo», lo que me parece menos aceptable para la época de Parménides.

Fr. 6

(v. 3) La primera vía de la que aparta la diosa al filósofo es la de basar la investigación sobre lo que no es.

(v. 5) Entiendo πλάττονται, con O'Brien, como presente de πλάττω, «modelar, forjar», en sentido figurado, y no como si fuera una extraña forma de πλάζω, «andar errante».

Fr. 8

(v. 4) Traduzco μουνογενές como «homogéneo», entendiendo el segundo término, γένος, en el sentido de «clase» (cfr. notas al texto). La caracterización del ser como «de un solo γένος, homogéneo» y no como «único nacido» quita sentido a las reticencias de algunos editores a aceptarlo en el texto. La caracterización de lo que es como homogéneo corresponde a la «señal» desarrollada en 22, referida a su homogeneidad. Recuérdese que ὁμοιογενής es también un

adjetivo cuyo segundo elemento carece del sentido de «nacido», para referirse sólo al de «clase».

(v. 26) πείρατα tiene aquí un sentido arcaico, el de las «ataduras» o «nudos». No se trata de referirse a «límites» en extensión del ser, sino a que permanece metafóricamente «atado» porque no puede cambiar.

(v. 43) El ser es comparado con una bola por su carácter equidistante y equilibrado. Es, insisto, una comparación y no se afirma de él que sea esférico.

(v. 60) La traducción de este verso sigue la interpretación de Luis Bredlow, *El poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 2001, quien acepta la corrección διὰ κόσμον de García Calvo (cfr. notas al texto) y entiende ἐοικότα en su sentido habitual de «lo que es oportuno», entendido como acusativo plural, como πάντα. La diosa, siguiendo un orden, va a decirle al poeta sólo aquello que le es oportuno saber, no todo lo que ella sabe. Leyendo como acusativo singular, habríamos de traducir «te describiré todo este ordenamiento verosímil del mundo».

Noticias sobre Parménides

Noticias sobre la vida de Parménides

Advertencia: con arreglo a las convenciones habituales, en el encabezado de las citas se señala cada vez, entre paréntesis, la ubicación del pasaje en las compilaciones de referencia: *Doxographi Graeci*, de Hermann Diels, y *Die Fragmente der Vorsokratiker* ([6]1951), de Diels-Kranz (D.-K.), ambas citadas en la Bibliografía final. De este modo, «D.» indicará, en su caso, la correspondiente página de los *Doxographi Graeci*, más precisión quizá de la columna («a» o «b»). Por su parte, la expresión constante «28» informa, como se sabe, de que la referencia se extrae de la sección dedicada a Parménides en D.-K.; la determinación «A», por su parte, indica que se incluye en la parte dedicada a «Noticias» diversas sobre el autor, en tanto que «B» advierte de su pertenencia a la parte dedicada en D.-K., sobre todo a la mención de fragmentos directos. Los números, finalmente, responden a la convención arábiga usual.

1. Diog. Laert. 9.21-23

Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης -τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι-. ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μέν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἡρῷον ἱδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ'

'Αμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη. [...] ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ Περὶ φιλοσόφων. καὶ πρῶτος ἐρωτῆσαι τὸν Ἀχιλλέα λόγον, ὡς Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ. γέγονε δὲ καὶ ἕτερος Παρμενίδης, ῥήτωρ τεχνογράφος.

1. Diógenes Laercio 9.21-23 (28 A 1)

De Jenófanes fue discípulo Parménides de Elea, hijo de Pires –Teofrasto, en el Compendio (fr. 227 Fortenbaugh), dice que él fue alumno de Anaximandro–. Sin embargo, aunque fue alumno de Jenófanes no siguió sus doctrinas; compartió, en cambio, según dice Soción, las del pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas, que era pobre pero un hombre de bien. Por ello prefirió seguir sus doctrinas y cuando murió le construyó un ἡρῷον, ya que pertenecía a una familia distinguida y rica, y había sido Aminias, no Jenófanes, quien lo había llevado a la tranquilidad de ánimo [...] Alcanzó su plenitud en la 69ª Olimpiada (*FGrH* 244 F 341). [...] Se dice también que redactó leyes para sus conciudadanos, según afirma Espeusipo en el libro *Sobre los filósofos* (fr. 1 Lang). Según dice Favorino en su *Historia miscelánea* (fr. 75 Barigazzi), fue el primero que planteó el argumento de Aquiles. Hubo también otro Parménides, orador y tratadista de retórica.

2. Suda, s. v. Παρμενίδης (IV 59.11 Adler)

Πύρητος, Ἐλεάτης, φιλόσοφος, μαθητὴς γεγονὼς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου, ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου. αὐτοῦ δὲ διάδοχοι ἐγένοντο Ἐμπεδοκλῆς τε, ὁ καὶ φιλόσοφος καὶ ἰατρός, καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης. ἔγραψε δὲ Φυσιολογίαν δι' ἐπῶν, καὶ ἄλλα τινὰ καταλογάδην, ὧν μέμνηται Πλάτων.

2. Suda, *sub voce Parmenides* (IV 59.11 Adler) (28 A 2)

Parménides, hijo de Pires, filósofo eleata, llegó a ser discípulo de Jenófanes de Colofón, pero, según Teofrasto (fr. 227d app. Fortenbaugh), de Anaximandro de Mileto. Sucesores suyos fueron Empédocles, filósofo y médico, y Zenón de Elea. Escribió una *Fisiología* en verso y otras obras en prosa, que Platón trae a colación.

3. Diog. Laert. 2.3

Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου, Μιλήσιος, ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου. ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν.

3. Diógenes Laercio 2.3 (28 A 3)

Anaxímenes, hijo de Eurístrato, milesio, fue discípulo de Anaximandro, pero algunos dicen que lo fue también también de Parménides.

4. Iamblich., *Vit. Pyth.* 29.166

καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ὅσοι τινὰ μνείαν πεποίηνται, πρῶτον Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην προφερόμενοι τυγχάνουσιν

4. Jámblico, *Vida Pitagórica* 29.166 (28 A 4)

Y cuantos hacen mención (en la Magna Grecia) de los filósofos de la naturaleza, coinciden en mencionar en primer lugar a Empédocles y a Parménides el eleata.

5. Procl., *in Parm.* 619.4 Pasquali

ταύτης δ' οὖν, ὅπερ εἴπομεν, τῆς ἑορτῆς οὔσης, ἀφίκοντο Παρμενίδης καὶ Ζήνων Ἀθήναζε, διδάσκαλος μὲν ὁ Παρμενίδης ὤν, μαθητὴς δ' ὁ Ζήνων, Ἐλεάται δ' ἄμφω, καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ διδασκαλείου μεταλαβόντε, καθάπερ που καὶ ὁ Καλλίμαχος ἱστόρησεν.

5. Proclo, *Comentario al Parménides* 619.4 Pasquali (28 A 4).

En el transcurso de esa fiesta, como dijimos, llegaron a Atenas Parménides y Zenón –Parménides era el maestro, Zenón el discípulo–, ambos eleatas, y no sólo esto, sino también compartían los dos la doctrina pitagórica, según contó Calímaco.

6. Phot., *Bibl.*, c. 249, p. 439a 35 (VII 128 Henry)

Τῆς δὲ λογικῆς σπέρματα (sc. φησι) καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας· καὶ οὗτοι δὲ τῆς Πυθαγορείου ἦσαν διατριβῆς.

6. Focio, *Biblioteca*, c. 249, p. 439a 35 (VII 128 Henry)

(Dice) que las simientes de la lógica las sembraron en él Zenón y Parménides, los eleatas, y que ellos eran de la escuela pitagórica.

7. Plat., *Theaet.* 183e-184a

Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου, 'αἰδοῖός τέ μοι' εἶναι ἅμα 'δεινός τε.' συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.

7. Platón, *Teeteto* 183e-184a (28 A 5)

A Parménides me parece que se le podría aplicar lo que dice Homero: «Venerable al tiempo que terrible». Pues tuve contacto con ese hombre cuando yo era muy joven y él muy anciano y me quedó claro que poseía una noble profundidad en todos los sentidos.

8. Plat., *Soph.* 217c.

ἢ δι' ἐρωτήσεων (*sc.* εἴωθας ἥδιον διεξιέναι), οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου;

8. Platón, *Sofista* 217c.

¿O (te resulta más grato que hagamos nuestra exposición) mediante preguntas, como solía hacer Parménides cuando exponía hermosísimos razonamientos, a los que yo asistí, hace ya mucho tiempo, cuando yo era joven y él era ya por entonces muy anciano?

9. Plat., *Parmen.* 127a-c.

ἔφη δὲ δὴ ὁ 'Αντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι ἀφίκοιντό ποτε εἰς Παναθήναια τὰ μεγάλα Ζήνων τε καὶ Παρμενίδης. τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἑξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς τῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν, καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι. καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ· οἷ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς, ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων –τότε γὰρ αὐτὰ πρῶτον ὑπ' ἐκείνων κομισθῆναι –Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον.

9. Platón, *Parménides* 127a-c.

Afirmó, en efecto, Antifonte que Pitodoro contaba que en una ocasión vinieron a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides y que Parménides era ya por entonces muy anciano, muy encanecido, aunque de aspecto hermoso y noble; debía de tener más o menos sesenta y cinco años, mientras que Zenón frisaba entonces los cuarenta, era bastante alto y de buena figura, y de él se decía que había sido el amante de Parménides. Ellos, según contaba, se alojaron en la casa de Pitodoro, extramuros, en el Cerámico. Allí también se presentó Sócrates, y con él algunos otros, en un crecido número, ansiosos por escuchar la lectura de los escritos de Zenón, ya que les llegaban por primera vez. Sócrates era entonces aún muy joven.

10. Athen. 11.505f

Παρμενίδῃ μὲν γὰρ καὶ ἐλθεῖν εἰς λόγους τὸν τοῦ Πλάτωνος Σωκράτην μόλις ἡ ἡλικία συγχωρεῖ, οὐχ ὡς καὶ τοιού-

σιν· εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι λόγους. τὸ δὲ πάντων σχετλιώτατον καὶ τὸ εἰπεῖν οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας ὅτι παιδικὰ γένοιτο τοῦ Παρμενίδου Ζήνων ὁ πολίτης αὐτοῦ.

10. Ateneo 11.505f

Que Parménides hubiera dialogado con el Sócrates de Platón apenas permite creerlo su edad, pero no que hayan podido decir o escuchar razonamientos de ese tipo. Pero lo más perverso de todo es afirmar, sin necesidad alguna, que Zenón, conciudadano de Parménides, hubiera sido su amante.

11. Diog. Laert. 9.25

Ζήνων Ἐλεάτης. τοῦτον Ἀπολλόδωρός φησιν εἶναι ἐν Χρονικοῖς φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου... ὁ δὴ Ζήνων διακήκοε Παρμενίδου καὶ γέγονεν αὐτοῦ παιδικά.

11. Diógenes Laercio 9.25

Zenón de Elea. Afirma Apolodoro en sus *Crónicas* (*FGrH* 244 F 30a) que era hijo de Teleutágoras, pero, por adopción, de Parménides [...] Zenón fue discípulo de Parménides y llegó a ser su amante.

12. Arist., *Metaph.* 986b 22 (28 A 6)

ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (sc. Ξενοφάνους) λέγεται γενέσθαι μαθητής.

12. Aristóteles, *Metafísica* 986b 22 (28 A 6)

Se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo suyo [de Jenófanes].

13. Alex., Aphr. *in Metaph.* 31.7 (28 A 7).

περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει [...] Παρμενίδης [...] ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. [...] ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.

13. Alejandro, *Comentario a la Metafísica* 31.7 (28 A 7).

Acerca de Parménides y de su doctrina, Teofrasto, en el primer libro de la *Física* (fr. 227c Fortenbaugh), dice lo siguiente: «Parménides [...] tomó ambos caminos [...] por un lado, de acuerdo con la verdad, admite que el universo es uno, ingénito y esférico; y por otro, de acuerdo con la opinión de la mayoría, atribuye a la generación de los fenómenos dos principios: fuego y tierra, uno como materia y el otro como causa y agente».

14. Simpl., *in Phys.* 22.27-29

Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος...

14. Simplicio, *Comentario a la Física* 22.27 (28 A 7)

Teofrasto (fr. 224 Fortenbaugh) afirma que Jenófanes de Colofón, el maestro de Parménides, suponía que...

15. Simpl., *in Phys.* 28.4

Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος (ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ) κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν. ἐκείνων γὰρ ἓν καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ πεπερασμένον ποιούντων τὸ πᾶν, καὶ τὸ μὴ ὂν μηδὲ ζητεῖν συγχωρούντων, οὗτος ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους

15. Simplicio, *Comentario a la Física* 28.4 (28 A 8; D. 483, 11).

Leucipo de Elea o de Mileto (pues de ambas maneras se habla de él), aunque compartió la filosofía de Parménides, no tomó la misma senda que Parménides y Jenófanes acerca de los seres, sino, según parece, la contraria. Pues mientras que aquéllos consideraban el todo uno, inmóvil, ingénito y limitado, y coincidían en que sobre lo que no es no es posible siquiera investigar, éste admitió elementos infinitos y en constante movimiento, los átomos.

16. Diog. Laert. 8.55

Ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπεσι τὸν Περὶ φύσεως ἐξενεγκεῖν λόγον.

16. Diógenes Laercio 8.55 (28 A 9; D. 477)

Teofrasto (cfr. 227 B Fortenbaugh) afirma que éste (Empédocles) fue un émulo e imitador de Parménides en sus poemas, pues éste también había presentado en verso su tratado *Sobre la naturaleza.*

17. Simpl., *in Phys.* 25.19

Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος [...] Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ πλησιαστὴς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων.

17. Simplicio, *Comentario a la Física* 25.19 (28 A 10)

Empédocles de Acragante [...] fue émulo y allegado de Parménides, y aún más de los pitagóricos.

18. Euseb., *Chron. Ol.* 81.1

a) Hieron. Ἐμπεδοκλῆς καὶ Παρμενίδης φυσικοὶ φιλόσοφοι ἐγνωρίζοντο.

b) τότε καὶ Δημόκριτος Ἀβδηρίτης φυσικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνις Ζήνων τε καὶ Παρμενίδης οἱ φιλόσοφοι καὶ Ἱπποκράτης Κῶιος.

18. Eusebio, *Cronología Olimpíada* 81.1 [456 a.C.] (28 A 11)

a) Jerónimo. Eran conocidos los filósofos de la naturaleza Empédocles y Parménides.

b) Por entonces eran conocidos también Demócrito de Abdera, filósofo de la naturaleza, y los filósofos Empédocles de Acragante, Zenón y Parménides, así como Hipócrates de Cos.

19. Strab. 6.1.1

κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην οἱ δὲ Ἔλην ἀπὸ κρήνης τινὸς οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν, ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.

19. Estrabón, *Geografía* 6.1.1

Al doblar el promontorio, hay otro golfo contiguo, en el que hay una ciudad a la que los foceos, que la fundaron, llamaron Hiele (según otros, Ele) por una fuente, pero los de ahora la llaman Elea, donde nacieron Parménides y Zenón, los pitagóricos. Y me parece que disfruta de buenas leyes por obra de aquéllos y aun antes.

20. Plut., *Adv. Col.* 32, p. 1126A

Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις.

20. Plutarco, *Contra Colotes* 32, p. 1126a (28 A 12)

Parménides organizó su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los magistrados tomaban juramento a los ciudadanos para que se atuvieran a las leyes de Parménides.

Noticias sobre la poesía de Parménides

21. Diog. Laert. 1.16

τῶν δὲ φιλοσόφων [...] οἱ μὲν [...] κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ' ὅλως οὐ συνέγραψαν, [...] οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα· Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας.

21. Diógenes Laercio 1.16 (28 A 13)

Algunos filósofos han dejado escritos, otros no escribieron nada en absoluto [...] otros un solo libro: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

22. Simpl., *in Cael.* 556.25

ἢ ὅτι Περὶ φύσεως ἐπέγραφον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης; [...] καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοῖς τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο, καὶ διὰ τοῦτο ἴσως οὐ παρῃτοῦντο περὶ φύσεως ἐπιγράφειν.

22. Simplicio, *Comentario al Acerca del Cielo* 556.25 (28 A 14)

¿Acaso porque Meliso y Parménides titularon sus escritos *Sobre la naturaleza*? [...] y sin embargo no sólo trataron en esos mismos escritos cuestiones que están más allá de la naturaleza, sino también cuestiones naturales, y quizá por eso no rehusaron titularlos *Sobre la naturaleza*.

23. Plut., *Quomodo adul. poet. aud. deb.*, 2, p. 16C

τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρμενίδου καὶ θηριακὰ Νικάνδρου καὶ γνωμολογίαι Θεόγνιδος λόγοι εἰσὶ κιχράμενοι παρὰ ποιητικῆς ὥσπερ ὄχημα τὸ μέτρον καὶ τὸν ὄγκον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγωσιν.

23. Plutarco, *Cómo debe un joven escuchar a los poetas* 2, p. 16C (28 A 15)

Los versos de Empédocles y Parménides, los *Antídotos* de Nicandro y las máximas de Teognis son obras que se han servido del metro y la solemnidad de la poesía como vehículo para huir de la prosa.

24. Plut., *De aud.* 13.45A

μέμψαιτο δ' ἄν τις Ἀρχιλόχου μὲν τὴν ὑπόθεσιν, Παρμενίδου δὲ τὴν στιχοποιίαν, Φωκυλίδου δὲ τὴν εὐτέλειαν, Εὐριπίδου δὲ τὴν λαλιάν, Σοφοκλέους δὲ τὴν ἀνωμαλίαν.

24. Plutarco, *Sobre el oír*, 13.45 A (28 A 16)

Uno podría censurar la temática de Arquíloco, la versificación de Parménides, la grosería de Focílides, la charlatanería de Eurípides, la irregularidad de Sófocles.

25. Procl., *In Ti.* 1.345.12 Diehl

ὁ δέ γε Παρμενίδης, καίτοι διὰ ποίησιν ἀσαφὴς ὢν ὅμως καὶ αὐτὸς ταῦτα ἐνδεικνύμενός φησιν.

25. Proclo, *Comentario al Timeo* 1.345.12 Diehl (28 A 17)

Y el propio Parménides, aun cuando resulte poco claro por su poesía, también lo afirma y lo demuestra.

26. Procl., *In Parm.* 1.665.17 Pasquali

αὐτὸς ὁ Παρμενίδης ἐν τῇ ποιήσει· καίτοι δι' αὐτὸ δήπου τὸ ποιητικὸν εἶδος χρῆσθαι μεταφοραῖς ὀνομάτων καὶ

…ήμασι καὶ τροπαῖς ὀφείλων, ὅμως τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ …ον καὶ καθαρὸν εἶδος τῆς ἀπαγγελίας ἠσπάσατο· δηλοῖ τοῦτο ἐν τοῖς τοιούτοις· [laud. B 8, 25; 5; 44; 45] καὶ πᾶν εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον· ὥστε μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν, ἢ ποιητικὸν λόγον.

26. Proclo, *Comentario al Parménides* 1.665.17 Pasquali (28 A 18)

El propio Parménides en la poesía, aunque debía recurrir, sin duda por la propia forma poética, a trasposiciones de nombres, figuras y tropos, adoptó una forma sin adornos, llana y pura. Esto lo muestra en estos versos (cita 22 B 8, 25; 5; 44; 45) y en cualquier otro por el estilo; de modo que su discurso parece más estar en prosa que en poesía.

27. Simpl., *in Phys.* 36.25

ἐπειδὴ δὲ καὶ Ἀριστοτέλους ἐλέγχοντος ἀκουσόμεθα τὰς τῶν προτέρων φιλοσόφων δόξας καὶ πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ὁ Πλάτων τοῦτο φαίνεται ποιῶν καὶ πρὸ ἀμφοῖν ὅ τε Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης, ἰστέον ὅτι τῶν ἐπιπολαιότερον ἀκροωμένων οὗτοι κηδόμενοι τὸ φαινόμενον ἄτοπον ἐν τοῖς λόγοις αὐτῶν διελέγχουσιν, αἰνιγματωδῶς εἰωθότων τῶν παλαιῶν τὰς ἑαυτῶν ἀποφαίνεσθαι γνώμας.

27. Simplicio, *Comentario a la Física* 36.25 (28 A 19)

Dado que también oiremos a Aristóteles refutar las doctrinas de los filósofos anteriores, y antes de Aristóteles parece que Platón lo había hecho, y que antes de ambos Parménides y Jenófanes, hay que saber que éstos, preocupados por los que seguían sus enseñanzas de una manera más superficial, refutan lo que parece absurdo en las doctrinas de aquéllos, sobre la base de que los antiguos solían exponer sus opiniones de forma enigmática.

28. Simpl., *in Phys.* 146.29

εἰ δ' 'εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ' τὸ ἓν ὄν φησι (sc. Παρμενίδης), μὴ θαυμάσῃς· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν· 'ὠεὸν ἀργυφεον';

28. Simplicio, *Comentario a la Física* 146.29 (28 A 20)

Y si dice (*sc.* Parménides 28 B 8, 43 D.-K.) que lo que es uno es «por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda», no te extrañes, pues se adapta a la poesía y obedece a una ficción mítica. Si bien se mira, ¿en qué difiere decir eso del «huevo como la plata» que dijo Orfeo (fr. 114 Bernabé)?

29. Menand. Rhet. 1.2.2

φυσικοὶ (*sc.* ὕμνοι) δὲ οἵους οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν, τίς ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἡ τοῦ Διός, παρατιθέμενοι.

29. Menandro el rétor 1.2.2 (28 A 20)

Himnos sobre la naturaleza, por ejemplo los que compusieron los seguidores de Parménides y Empédocles, que exponen cuál es la naturaleza de Apolo o cuál la de Zeus.

30. Menand. Rhet. 5.2

εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι, ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν, καὶ περὶ τοῦ ἡλίου τῆς φύσεως διαλεγώμεθα, καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοί. καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς, κέχρηται δὲ καὶ ὁ Πλάτων· ἐν τῷ Φαίδρῳ γὰρ φυσιολογῶν ὅτι πάθος ἐστὶ τῆς ψυχῆς ὁ Ἔρως, ἀναπτεροποιεῖ αὐτόν.

30. Menandro el rétor 5.2 (28 A 20)

Son de ese tipo cuando, al entonar un himno en honor de Apolo, explicamos que él es el sol, y disertamos sobre la naturaleza del sol; y de Hera, que el aire; y de Zeus, que lo cálido. Los de ese tipo son, pues, himnos sobre la naturaleza. Y emplean este tipo de un modo muy preciso Parménides y Empédocles, y también lo ha empleado Platón. En el *Fedro,* en efecto, al explicar que el amor según la naturaleza es una afección del alma, lo presenta alado.

31. Simpl., *in Phys.* 144.25

καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διά τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος.

31. Simplicio, *Comentario a la Física* 144.25 (28 A 21)

Y si a alguien no le resulta inoportuno, de buen grado reproduciría en este comentario los versos de Parménides –que no son muchos– sobre lo que es uno, como garantía de lo dicho por mí y por la dificultad de encontrar el libro de Parménides.

Noticias sobre la doctrina de Parménides

32. Ioann. Philop., *in Phys.* 65.23

φασὶ δὲ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν.

32. Juan Filopón, *Comentario a la Física* 65.23

Afirman que Aristóteles escribió específicamente un libro contra la doctrina de Parménides.

33. Ps.-Plut., *Strom.* 5 (Euseb., *Praep. Ev.* 1.8.5)

Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης, ἑταῖρος Ξενοφάνους, ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησεν στάσιν. ἀΐδιον μὲν γὰρ τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον ἀποφαίνεται καὶ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν· εἶναι γὰρ αὐτὸ μοῦνον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀγένητον· γένεσιν δὲ τῶν καθ' ὑπόληψιν ψευδῆ δοκούντων εἶναι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας. φησὶ δὲ ὅτι εἴ τι παρὰ τὸ ὂν ὑπάρχει, τοῦτο οὐκ ἔστιν ὄν· τὸ δὲ μὴ ὂν ἐν τοῖς ὅλοις οὐκ ἔστιν. οὕτως οὖν τὸ ὂν ἀγένητον ἀπολείπει. λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέναι.

33. Pseudo-Plutarco, *Stromata* 5 (Eusebio, *Preparación evangélica* 1.8.5) (28 A 22; D. 580).

Parménides de Elea, amigo de Jenófanes, al mismo tiempo que defiende sus opiniones, adopta la posición contraria. Pues afirma que el todo es eterno e inmóvil y acorde a la verdad de las cosas; ya que es «entero, homogénco, imperturbable e ingénito» [fr. 8, 4[1]]. La génesis, en cambio, es una de las cosas que parecen obedecer a una falsa creencia. También destierra de la verdad a las sensaciones. Y afirma que si hay algo además del ser, eso no es ser; pero que el no ser no es en absoluto. Y así, naturalmente, deja ingenerado al ser. Dice que la tierra se ha producido por la precipitación del elemento denso.

34. Hippol., *Ref. her.* 1.11

καὶ γὰρ καὶ Παρμενίδης ἓν μὲν τὸ πᾶν ὑποτίθεται ἀΐδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές, οὐδ' αὐτὸς <δὲ> ἐκφυγὼν τὴν τῶν πολλῶν δόξαν πῦρ λέγει καὶ γῆν τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς, τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην, τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. τὸν <δὲ> κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν. ὁ αὐτὸς δὲ εἶπεν ἀΐδιον εἶναι τὸ πᾶν καὶ οὐ γενόμενον καὶ σφαιροειδὲς καὶ ὅμοιον, οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον.

---

[1] Aunque ha cambiado la última palabra del verso, ἀτέλεστον, «sin fin», por otra del verso anterior, ἀγένητον, «ingénito».

34. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I.11 (28 A 23; D 564)

Y, en efecto, también Parménides supone que el todo es uno, eterno, ingénito y de forma esférica. Pero ni siquiera él consigue sustraerse a la opinión general, por cuanto dice que el fuego y la tierra son principios del todo, la tierra como materia, el fuego como causa y principio activo. Afirmó que el cosmos se corrompe, pero no dijo de qué manera. Por lo demás, él mismo dijo que el todo es eterno, ingénito, de forma esférica, homogéneo, y, en cuanto carente de espacio en sí mismo, también inmóvil y limitado.

35. Arist., *Met.* 986b 18

Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι.

35. Aristóteles, *Metafísica* 986b 18 (28 A 24)

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo uno en cuanto al concepto.

36. Arist., *Met.* 986b 27ss.

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθέν [...] ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

36. Aristóteles, *Metafísica* 986b 27ss. (28 A 24)

Parménides parece hablar en cierto modo con más amplitud de miras. En efecto, como considera que, fuera de «lo que es», no hay en absoluto «lo que no es», piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más [...]; pero obligado a atender a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo caliente y lo frío, como si dijera el fuego y la tierra. Y, de éstos, dispone a lo caliente en el lado de «lo que es», y a lo otro en el lado de «lo que no es».

37. Arist., *Met.* 1010a 1-3

ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.

37. Aristóteles, *Metafísica* 1010a 1-3 (28 A 24)

Investigaban la verdad acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son.

38. Arist., *De cael.* 298b 14-24

οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὕς, εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

38. Aristóteles, *Acerca del cielo* 298b 14-24 (28 A 25)

En efecto, una parte de ellos rechazó absolutamente la generación y la corrupción; pues afirman que ninguna de las cosas que son se genera ni se destruye, sino que sólo nos lo parece. Por ejemplo, los seguidores de Meliso y de Parménides, quienes, aunque expongan bien lo demás, no hemos de creer, sin embargo, que hablan como filósofos de la naturaleza; en efecto, que algunas de las cosas que son sean ingeneradas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a la investigación natural. Sin embargo, aquéllos, en la medida en que suponen que no hay otra cosa más que la entidad de las cosas sensibles y en que han sido los primeros en concebir tales naturalezas, si tiene que haber conocimiento o pensamiento, trasladaron a aquéllas los razonamientos derivados de éstas.

39. Arist., *De gen. et corr.* 325a 13-20

ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφήναντο περὶ τῆς ἀληθείας· ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως.

39. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* 325a 13-20 (28 A 25)

Así pues, a partir de estos razonamientos, yendo más allá de la sensación y despreciándola en la idea de que deben atender a

la razón, afirman que el todo es uno e inmóvil, y algunos también que es infinito, pues, de no ser así, el límite lindaría con el vacío. De esa manera y por esas causas expresaron ellos su opinión acerca de la verdad. Pero, aunque según los razonamientos las cosas parecen ser así, según los hechos pensar de esta manera es algo muy próximo a la locura.

40. Ioann. Philop., *in de gen. et corr.* 157.27

μέμφεται τοὺς περὶ Παρμενίδην, ὅτι ἐνόμισαν δεῖν τῇ μὲν ἐναργείᾳ τῶν πραγμάτων μὴ δεῖν ὅλως προσέχειν, μόνῃ δὲ τῇ τῶν λόγων ἀκολουθίᾳ.

40. Juan Filopón, *Comentario a Acerca de la generación y la corrupción* 157.27 (28 A 25)

(Aristóteles) critica a Parménides y a sus seguidores, porque pensaban que no se debía atender en modo alguno a la evidencia de los hechos, sino a la sola consecuencia de los razonamientos.

41. Plat., *Theaet.* 181ab

ἐὰν δὲ οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται ἀληθέστερα λέγειν δοκῶσι, φευξόμεθα παρ' αὐτοὺς ἀπ' αὖ τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων.

41. Platón, *Teeteto* 181ab (28 A 26)

Pero si creemos que los partidarios del todo dicen algo más verdadero, huiremos hacia ellos, alejándonos de los que ponen lo inmóvil en movimiento.

42. Sext. Emp., *Adv. mathem.* 10.46

μὴ εἶναι δὲ οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ 'Αριστοτέλης στασιώτας τε τῆς φύσεως καὶ ἀφυσίκους κέκληκεν, [...] ὅτι ἀρχὴ κινήσεώς ἐστιν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι.

42. Sexto Empírico, *Contra los profesores* 10.46 (28 A 26)

Pero que (el movimiento) no existe, lo afirman Parménides y Meliso, a los que llamó «disidentes» del estudio de la naturaleza y «antinaturalistas» [...] porque la Naturaleza es el principio del movimiento y prescindieron de ella al afirmar que nada se mueve.

43. Arist., *Phys.* 207a 9 ss.

οὕτω γὰρ ὁριζόμεθα τὸ ὅλον, οὗ μηδὲν ἄπεστιν, οἷον ἄνθρωπον ὅλον ἢ κιβώτιον. ὥσπερ δὲ τὸ καθ' ἕκαστον, οὕτω καὶ τὸ κυρίως, οἷον τὸ ὅλον οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω· οὗ δ' ἔστιν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν, ὅ τι ἂν ἀπῇ. ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ

τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν. τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας. διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν, ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι, 'μεσσόθεν ἰσοπαλές'.

43. Aristóteles, *Física* 207a 9 ss. (28 A 27)

Pues así es como definimos lo total: aquello a lo que no le falta nada, como un hombre total o un arcón total. Y como en lo particular, así también en sentido propio «lo total» es aquello fuera de lo cual no hay nada; en cambio, aquello fuera de lo cual hay algo que falta, sea lo que sea, no es «todo». «Total» y «completo» o son exactamente lo mismo o son muy próximos en su naturaleza. Nada es «completo» si no tiene fin, y el fin es límite. Por eso tenemos que pensar que Parménides se expresó mejor que Meliso, ya que éste dice que lo infinito es la totalidad, mientras que para el primero el todo es finito y «equilibrado desde el centro» [B 8 44].

44. Simpl., *in Phys.* 115.11

τὸν Παρμενίδου λόγον, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεόφραστος οὕτως ἐκτίθεται ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Φυσικῆς ἱστορίας 'τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὂν οὐδέν· ἓν ἄρα τὸ ὄν', Εὔδημος δὲ οὕτως 'τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν· ἓν ἄρα τὸ ὄν.' τοῦτο δὲ εἰ μὲν ἀλλαχοῦ που γέγραφεν οὕτως σαφῶς Εὔδημος, οὐκ ἔχω λέγειν· ἐν δὲ τοῖς Φυσικοῖς περὶ Παρμενίδου τάδε γράφει, ἐξ ὧν ἴσως συναγαγεῖν τὸ εἰρημένον δυνατόν· 'Παρμενίδης δὲ οὐ φαίνεται δεικνύειν ὅτι ἓν τὸ ὄν, οὐδὲ εἴ τις αὐτῷ συγχωρήσειε μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν, εἰ μὴ τὸ ἐν τῷ τί κατηγορούμενον ἑκάστου ὥσπερ τῶν ἀνθρώπων ὁ ἄνθρωπος. καὶ ἀποδιδομένων τῶν λόγων καθ' ἕκαστον ἐνυπάρξει ὁ τοῦ ὄντος λόγος ἐν ἅπασιν εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ὁ τοῦ ζῴου ἐν τοῖς ζῴοις. ὥσπερ δὲ εἰ πάντα εἴη τὰ ὄντα καλὰ καὶ μηθὲν εἴη λαβεῖν ὃ οὐκ ἔστι καλόν, καλὰ μὲν ἔσται πάντα, οὐ μὴν ἕν γε τὸ καλὸν ἀλλὰ πολλά (τὸ μὲν γὰρ χρῶμα καλὸν ἔσται τὸ δὲ ἐπιτήδευμα τὸ δὲ ὁτιδήποτε), οὕτω δὴ καὶ ὄντα μὲν πάντα ἔσται, ἀλλ' οὐχ ἓν οὐδὲ τὸ αὐτό· ἕτερον μὲν γὰρ τὸ ὕδωρ, ἄλλο δὲ τὸ πῦρ. Παρμενίδου μὲν οὖν ἀγασθείη τις ἀναξιοπίστοις ἀκολουθήσαντος λόγοις καὶ ὑπὸ τοιούτων ἀπατηθέντος, ἃ οὔπω τότε διεσαφεῖτο (οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδείς, ἀλλὰ Πλάτων πρῶτος τὸ δισσὸν εἰσήγαγεν, οὔτε τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβη-

κόσ)· φαίνεταί τε ὑπὸ τούτων διαψευσθῆναι. ταῦτα δὲ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἀντιλογιῶν ἐθεωρήθη καὶ τὸ συλλογίζεσθαι· οὐ γὰρ συνεχωρεῖτο, εἰ μὴ φαίνοιτο ἀναγκαῖον· οἱ δὲ πρότερον ἀναποδείκτως ἀπεφαίνοντο'.

44. Simplicio, *Comentario a la Física* 115.11 (28 A 28)

El razonamiento de Parménides –según cuenta Alejandro– lo expone así Teofrasto en el primer libro de la *Indagación sobre la naturaleza (fr. 234 Fortenbaugh):* «Lo que está más allá del ser, no es; lo que no es, no es nada; por tanto, el ser es uno». Eudemo *(fr. 46 Wehrli),* en cambio, lo expone así: «Lo que está más allá del ser, no es; pero el ser se dice en un solo sentido; por tanto el ser es uno». No puedo asegurar si Eudemo lo ha escrito exactamente así en alguna parte; pero en la *Física* escribe sobre Parménides estas palabras, de las que acaso quepa deducir lo que hemos dicho: «No parece que Parménides demuestre que el ser es uno, ni aun concediéndole que el ser se dice en un solo sentido, salvo como predicado de todas las cosas en categoría de "algo", como de los hombres el hombre. Y al dar la definición de cada una de las cosas resultará que la definición del ser es una y la misma en todas las cosas, como también es la misma la definición de animal en todos los animales. Pero así como en el caso de que todas las cosas fuesen bellas y no pudiera encontrarse nada que no fuera bello, todas las cosas serían bellas, pero no por ello lo bello sería uno, sino muchos (pues será bello tanto un color como una ocupación o cualquier otra cosa), del mismo modo todas las cosas serán seres, pero no una ni la misma cosa; pues el agua será una cosa y el fuego otra. Así que no habrá que extrañarse de que Parménides haya seguido razonamientos indignos de confianza y se haya dejado engañar por cosas que por entonces no estaban claras (nadie, en efecto, había utilizado ni la expresión "en múltiples sentidos", siendo Platón el primero en introducir la "duplicidad", ni las expresiones "en sí" y "por accidente"); y parece que fue esto lo que le hizo engañarse. Estas cosas, y también la deducción silogística, se teorizaron mediante los razonamientos y las refutaciones de los razonamientos; pues no habría estado de acuerdo <con la tesis> si no le hubiera parecido <lógicamente> necesaria. Pero los de antes declaraban sus opiniones sin demostración».

45. Aët., *Placit.* 1.24.1

Παρμενίδης καὶ Μέλισσος ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον.

45. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 1.24.1 (28 A 29; D 320b)

Parménides y Meliso rechazan la generación y la destrucción porque consideran al Todo inmóvil.

46. Ammon., *in De Interpr.* 133.16 Busse

πρῶτον μὲν γάρ, ὡς ὁ Τίμαιος ἡμᾶς ἐδίδαξε καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης θεολογῶν ἀποφαίνεται καὶ πρὸ τούτων ὁ Παρμενίδης οὐχ ὁ παρὰ Πλάτωνι μόνον ἀλλὰ καὶ ὁ ἐν τοῖς οἰκείοις ἔπεσιν, οὐδέν ἐστι παρὰ τοῖς θεοῖς οὔτε παρεληλυθὸς οὔτε μέλλον, εἴ γε τούτων μὲν ἑκάτερον οὐκ ὄν, τὸ μὲν οὐκέτι τὸ δὲ οὔπω καὶ τὸ μὲν μεταβεβληκὸς τὸ δὲ πεφυκὸς μεταβάλλειν, τὰ δὲ τοιαῦτα τοῖς ὄντως οὖσι καὶ μεταβολὴν οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν ἐπιδεχομένοις προσαρμόττειν ἀμήχανον.

46. Ammonio, *Comentario al De interpretatione* 133.16 Busse (28 A 30)

Pues en primer lugar, como nos enseñó Timeo y el propio Aristóteles cuando habla de teología, y antes que ellos Parménides, no sólo en la obra platónica, sino también en sus propios versos, en la esfera de los dioses no hay ni pasado ni futuro, desde el momento en que ninguno de ellos es, uno ya no es y otro todavía no es, y uno se ha transformado y otro está abocado a la transformación. Y es imposible armonizar cosas de este tipo con cosas que son realmente y que ni siquiera mentalmente experimentan transformación.

47. Aët., *Placit.* 1.7.26

τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές (sc. θεὸν εἶναι).

47. Aecio, *Opiniones de los filósofos*, 1.7.26 (28 A 31; D. 303)

Parménides <dice que Dios es> inmóvil, limitado y esférico.

48. Aët., *Placit.* 1.25.3

Παρμενιδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.

48. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 1.25.3 (28 A 32; D. 321)

Parménides y Demócrito <afirman que> todo <acontece> según necesidad; y que ésta es destino, justicia, providencia, y artífice del cosmos.

49. Clem., *Protr.* 5.64

Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν.

49. Clemente, *Protréptico* 5.64 (28 A 33)

Parménides el eleata introdujo como dioses el fuego y la tierra.

50. Plut., *adv. Col.* 1114D

ταῦτα συκοφαντῶν ἐκ τῆς φωνῆς ὁ Κωλώτης καὶ τῷ ῥήματι διώκων οὐ τῷ πράγματι τὸν λόγον ἁπλῶς φησι πάντ' ἀναιρεῖν τῷ ἓν ὂν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρᾳ δ' ἀποδιδοὺς τὸ προσῆκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἑνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὂν μὲν ὡς ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον ἓν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὑτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν. ὧν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, 'ἠμὲν 'Αληθείης εὐπειθέος ἀτρεκ«ὲς ἦτορ»', τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντος ὡσαύτως ἁπτόμενον, 'ἠδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής' (Parmen. B 1, 29-30) διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι.

50. Plutarco, *Contra Colotes* 1114D (28 A 34)

Colotes, calumniando con las palabras y atacando el discurso por su forma o por su contenido, afirma que Parménides sencillamente lo elimina todo, al considerar lo que es como uno. Pero no elimina ni una naturaleza ni la otra, sino que, al atribuir a cada una lo que le corresponde, asigna lo inteligible a la idea de lo uno y de lo que es (denominándolo «lo que es», en tanto que eterno e indestructible, y «uno» por su homogeneidad consigo mismo y por no admitir diferencia) y lo sensible a lo desordenado y en movimiento. De todo lo cual puede verse el criterio: «tanto el corazón imperturbable de la verdad convincente», que trata de lo inteligible y que es siempre del mismo modo; «como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción», porque se trata de asuntos que admiten múltiples transformaciones, afecciones y desemejanzas.

51. *Ibid.*, 1114B

ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνύς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται.

51. *Ibid.*, 1114B (B 10)

El cual (Parménides) ha descrito un ordenamiento del mundo, por medio de la mezcla de elementos: lo brillante y lo oscu-

io, a partir y a través de los cuales lleva a término todos los fenómenos. Hizo, en efecto, muchas afirmaciones sobre la tierra, el cielo, el sol, la luna y los astros y relata el origen de los hombres.

52. Simpl., *in de Cael.* 559.26

καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζῴων τὴν γένεσιν παραδεδώκασι.

52. Simplicio, *Comentario a Acerca del cielo* (tras citar fr. 11)

Y se refiere al origen de las cosas que nacen y perecen hasta las partes de los animales.

53. Simpl., *in Phys.* 39.10

δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.

53. Simplicio, *Comentario a la Física* 39.10 (28 A 34)

En efecto, llama a este discurso opinable y engañoso, pero no lo considera como absolutamente falso, sino como venido de la verdad inteligible hacia lo fenoménico y sensible.

54. *Ibid.*, 25.14

τῶν δὲ πλείους λεγόντων οἱ μὲν πεπερασμένας, οἱ δὲ ἀπείρους ἔθεντο τῷ πλήθει τὰς ἀρχάς. καὶ τῶν πεπερασμένας οἱ μὲν δύο, ὡς Παρμενίδης ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν (ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος).

54. *Ibid.*, 25.14 (28 A 34)

Entre los que hablan de principios múltiples, unos los supusieron limitados en cantidad y otros que son infinitos. Y entre los que los supusieron limitados, unos postularon dos, y así Parménides en los versos referidos a la opinión habla de fuego y tierra (o, más bien, luz y tinieblas).

55. Arist., *De gen. et corr.* 330b 13

οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ.

55. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* 330b 13 (28 A 35)

Y los que postulan directamente dos elementos, como hace Parménides con fuego y tierra, consideran mezclas a los intermedios, como aire y agua.

56. *Ibid.*, 336a 3

ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὥς φασι, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τὸ μὲν

ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τἆλλα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι.

56. *Ibid.*, 336a 3 (28 A 35)

En efecto, dado que, según afirman, el calor separa y el frío reúne por naturaleza, y cada cosa de las demás ejerce o sufre una acción, dicen que a partir de ellos y a través de ellos se generan y se destruyen todas las demás cosas.

57. Cic., *Acad.* 2.37.118

Parmenides ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.

57. Cicerón, *Académicos* 2.37.118 (28 A 35)

Parménides (*sc.* dice que el principio es) el fuego que mueve a la tierra, la cual recibe de él su configuración.

58. Aët., *Placit.* 2.1.2

Παρμενίδης Μέλισσος [...] ἕνα τὸν κόσμον.

58. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.1.2 (28 A 36; D. 327)

Parménides, Meliso [...] (*sc.* dijeron) que el cosmos es uno.

59. *Ibid.*, 2.4.11

Ξενοφάνης Παρμενίδης Μέλισσος ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον

59. *Ibid.*, 2.4.11 (28 A 36; D. 332)

Jenófanes, Parménides, Meliso (*sc.* dijeron) que el cosmos es ingénito, eterno e indestructible.

60. *Ibid.*, 2.7.1

Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ‹ἐκ› φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃ πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν; ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον, συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.

60. *Ibid.*, 2.7.1 (28 A 37; D. 335)

Parménides (*sc.*, dice) que hay unas coronas que se ciñen una sobre otra, una hecha de lo sutil, otra de lo denso, y que hay otra

entre ambas con mezcla de luz y oscuridad. Lo que las rodea a todas a modo de muralla es sólido, y alrededor hay, a su vez, otra de fuego. La parte más al centro de las coronas con mezcla constituye el principio y la causa del movimiento y la generación, y él la llama divinidad timonel y dueña de las llaves, Justicia y Necesidad. El aire es segregación de la tierra, evaporada de ella por su mayor presión. Una exhalación de fuego es el sol, así como la Vía Láctea. Y la luna es una mezcla de aire y de fuego. El éter se encuentra en lo más alto en torno de todo lo demás y bajo él se halla esa zona de fuego que llamamos cielo, bajo la cual está lo que rodea la tierra.

61. Cic., *Nat. deor.* 1.11.28

nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit (στεφάνην *appellat*)*, continentem ardorum* <*et*> *lucis orbem qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest. multaque eiusdem* <*modi*> *monstra: quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem* [*B* 13] *ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus, quae reprehensa in alio iam in hoc omittantur.*

61. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* 1.11.28 (28 A 37)

Parménides, por su parte, inventa algo fantástico: un círculo que contiene calor y luz resplandeciente, semejante a una corona (lo llama *stepháne*), que rodea el cielo y al que llama «dios». Nadie puede suponer ni que haya en él una figura divina, ni sensación. Y son muchas las portentosas noticias de este mismo tipo, como cuando deifica la Guerra, la Discordia, el Deseo y otras cosas del mismo tipo, que pueden desaparecer por una enfermedad, por el sueño, por el olvido o por el paso del tiempo. Y también a los astros, pero eso se lo he censurado a otro filósofo (*sc.*, a Alcmeón en 1.27) y no debe ser tratado ahora.

62. Aët., *Placit.* 2.11.4

Παρμενίδης Ἡράκλειτος Στράτων Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν

62. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.11.4 (28 A 38; D. 340)

Parménides, Heráclito, Estratón y Zenón (*sc.*, decían) que el cielo es ígneo.

63. *Ibid.* 2.13.8

Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα.

63. *Ibid.*, 2.13.8 (28 A 39; D. 342)

Parménides y Heráclito (*sc.*, decían) que los astros son aglomeraciones de fuego.

64. Anon. Byz., p. 52.19 Treu

καὶ τῶν μὲν ἀπλανῶν τῶν σὺν τῶι παντὶ περιαγομένων τὰ μὲν ἀκατονόμαστα ἡμῖν καὶ ἀπερίληπτα, ὡς καὶ Παρμενίδης ὁ φυσικὸς εἴρηκε, τὰ δὲ κατωνομασμένα ἕως ἕκτου μεγέθους χίλιά εἰσι κατὰ τὸν Ἄρατον.

64. Anónimo Bizantino, edición Treu, p. 52.19 (28 A 40)

Y de las estrellas fijas, que giran con el universo, algunas son innominadas e incontables para nosotros, como ha dicho Parménides el físico, otras, hasta la sexta magnitud, denominadas, y son miles, según Arato.

65. Aët, *Placit.* 2.15.4.

Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἕσπερον, ἐν τῶι αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ὧι τοὺς ἐν τῶι πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ.

65. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.15.4 (28 A 40 a; D. 345)

Parménides sitúa primero en el éter el Lucero del alba (Eos), considerado por él el mismo que el lucero vespertino (Héspero); después, el sol, bajo el cual sitúa las estrellas de la parte ígnea, a la que llama cielo.

66. Diog. Laert. 8.14

πρῶτόν τε Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης.

66. Diógenes Laercio 8.14 (28 A 40 a)

Fue el primero (*sc.*, Pitágoras) que dijo que Héspero y Fósforo son el mismo, como afirma Parménides.

67. Diog. Laert. 9.23

καὶ δοκεῖ πρῶτος πεφωρακέναι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον, ὥς φησι Φαβωρῖνος ἐν πέμπτωι Ἀπομνημονευμάτων (οἱ δὲ Πυθαγόραν).

67. Diógenes Laercio 9.23 (28 A 1)

Y parece que fue el primero que se dio cuenta de que Héspero y Fósforo son el mismo, según dice Favorino en el V libro de sus *Memorables* (fr. 46 Barigazzi); otros, en cambio, dicen que fue Pitágoras.

68. Aët., *Placit.* 2.20.8

Παρμενίδης καὶ Μητρόδωρος πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον.

68. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 2.20.8 (28 A 41; D. 349)
Parménides y Metrodoro (*sc.*, dicen) que el Sol está hecho de fuego.
69. *Ibid.*, 2.25.3
Παρμενίδης πυρίνην (*sc.*, εἶναι τὴν σελήνην).
69. *Ibid.*, 2.25.3 (28 A 42; D. 356)
Parménides (*sc.*, dice que la luna es) ígnea.
70. *Ibid.* 2.26.2
Παρμενίδης ἴσην τῶι ἡλίωι (*sc.*, εἶναι τὴν σελήνην)· καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεται.
70. *Ibid.* 2.26.2 (28 A 42; D. 357)
Parménides (*sc.* dice que la luna es) semejante al sol, pues también recibe de él la luz.
71. *Ibid.* 2.28.5
Θαλῆς πρῶτος ἔφη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι. Πυθαγόρας, Παρμενίδης [...] ὁμοίως.
71. *Ibid.* 2.28.5 (28 A 42; D. 358)
Tales fue el primero en decir que la luna recibe su luz del sol. De forma similar Pitágoras y Parménides.
72. *Ibid.* 2.20.8a
Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιοτέρου μίγματος ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου ὅπερ ψυχρόν.
72. *Ibid.* 2.20.8a (28 A 43; D. 349)
Parménides (*sc.*, dijo) que el sol y la luna se segregaron de la Vía Láctea: uno, a partir de lo menos denso de la mezcla, que es de hecho caliente; la otra, a partir de lo más denso, que es frío.
73. *Ibid.* 3.1.4
Παρμενίδης τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μῖγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρῶμα.
73. *Ibid.* 3.1.4 (28 A 43 a; D. 365)
Parménides (*sc.*, dijo) que la mezcla de lo denso y de lo raro da lugar al color de la leche.
74. Diog. Laert. 8.48
ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην, ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην, ὡς δὲ Ζήνων Ἡσίοδον.
74. Diógenes Laercio 8.48 (28 A 44; D. 492)
Favorino dice que él (*sc.*, Pitágoras) fue también el primero en llamar «orden» (cosmos) al cielo y «redonda» a la tierra, aunque Teofrasto (fr. 227E Fortenbaugh) dice que fue Parménides, y Zenón (*SVF* I n. 276) que fue Hesíodo (*Theog.* 127).

75. Diog. Laert. 9.21

Πρῶτος δ' οὗτος τὴν γῆν ἀπέφαινε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι.

75. Diógenes Laercio 9.21 (= Teofrasto fr. 227D Fortenbaugh) (28 A 1)

Fue el primero (*sc.*, Parménides) en afirmar que la tierra es esférica y que está situada en el centro.

76. Aët., *Placit.* 3.15.7

Παρμενίδης, Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν μένειν ἐπὶ τῆς ἰσορροπίας οὐκ ἔχουσαν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε ῥέψειεν ἄν· διὰ τοῦτο μόνον μὲν κραδαίνεσθαι, μὴ κινεῖσθαι δέ.

76. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 3.15.7 (28 A 44; D. 380)

Parménides y Demócrito (*sc.*, afirman que la tierra,) a causa de su equidistancia en todas direcciones, se mantiene en equilibrio, sin que exista una causa por la que debería inclinarse más hacia un sitio que hacia otro. Por eso tiembla, pero no se mueve.

77. Anatol., *Decad.*, p. 30 Heiberg

πρὸς τούτοις ἔλεγον περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον, οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέσεως καὶ Ὅμηρον εἰδέναι λέγοντα 'τόσσον ἔνερθ' Ἀίδαο ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης' [16]. ἐοίκασι δὲ κατά γε τοῦτο κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορικοῖς οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν πάλαι σοφῶν, φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν ἑστίας τρόπον ἐν μέσωι ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.

77. Anatolio, *Sobre la década*, p. 30 Heiberg (28 A 44)

Decían además (*sc.*, los pitagóricos) que en medio de los cuatro elementos hay un cubo unitario ígneo, la centralidad de cuya posición la conoce incluso Homero, cuando dice: «Tan dentro están del Hades cuanto dista el cielo de la tierra» (*Il.* 8.16). Parece que en esto siguieron a los pitagóricos Empédocles y Parménides y los de su círculo, y casi la mayoría de los sabios de antaño, ya que dicen que la naturaleza unitaria se asienta en el centro, a la manera del hogar, y que mantiene la misma sede gracias al equilibrio.

78. Strab., *Geog.* 2.2.2

φησὶ δὴ ὁ Ποσειδώνιος τῆς εἰς πέντε ζώνας διαιρέσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην, ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν σχεδόν τι

διπλασίαν ἀποφαίνειν τὸ πλάτος τὴν διακεκαυμένην τῆς μεταξὺ τῶν τροπικῶν, ὑπερπίπτουσαν ἑκατέρων τῶν τροπικῶν εἰς τὸ ἐκτὸς καὶ πρὸς ταῖς εὐκράτοις.

78. Estrabón, *Geografía* 2.2.2 (28 A 44a)

Dice Posidonio (fr. 49 Edelstein-Kidd) que el primero que propuso la división en cinco zonas fue Parménides, pero que éste le dio a la zona tórrida aproximadamente el doble en extensión de la que hay entre los trópicos, por rebasar cada uno de los trópicos hacia el exterior y las zonas templadas.

79. Aët., *Placit.* 3.11.4

Παρμενίδης πρῶτος ἀφώρισε τῆς γῆς τοὺς οἰκουμένους τόπους ὑπὸ ταῖς δυσὶ ζώναις ταῖς τροπικαῖς.

79. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 3.11.4 (28 A 44 a; D. 377)

Parménides fue el primero en delimitar los lugares habitados de la Tierra por debajo de las dos zonas trópicas.

79a. *Ibid.*, 2.12.1

Θαλῆς, Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μεμερίσθαι τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαῖραν εἰς κύκλους πέντε, οὕστινας προσαγορεύουσι ζώνας. καλεῖται δ' αὐτῶν ὁ μὲν ἀρκτικὸς καὶ ἀειφανής, ὁ δὲ θερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἰσημερινός, ὁ δὲ χειμερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἀνταρκτικός τε καὶ ἀφανής. λοξὸς δὲ τοῖς τρισὶ μέσοις ὁ καλούμενος ζωιδιακὸς ὑποβέβληται παρεπιψαύων τῶν μέσων τριῶν. πάντας δὲ αὐτοὺς ὁ μεσημβρινὸς πρὸς ὀρθὰς ἀπὸ τῶν ἄρκτων ἐπὶ τὸ ἀντίξουν τέμνει.

79a. *Ibid.* 2.12.1 (11 A 13c)

Tales, Pitágoras y sus seguidores dividieron la esfera de la totalidad del cielo en cinco círculos, que llaman «zonas». Llaman a una de ellas «ártica» y es siempre visible; a otra, «trópico estival»; a otra, «equinoccial»; a otra, «trópico invernal»; y a otra «antártica» e invisible. Oblicuo a las tres centrales discurre el llamado «Zodíaco», que cae sobre las tres del medio. El meridiano, en cambio, las corta a todas en línea recta desde el ártico hasta la zona opuesta.

80. Diog. Laert. 9.21

δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δ' ὕλης.

80. Diógenes Laercio 9.21 (= Teofrasto, fr. 227D Fortenbaugh) (28 A 1)

(Afirma) que los elementos son dos: fuego y tierra, y que uno ocupa el puesto del demiurgo, el otro, de la materia.

81. *Ibid.* 9.22.
γένεσίν τ' ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι· αὐτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι.

81. *Ibid.* 9.22
(Según Parménides) la generación de los hombres se genera primero del sol: éste (*sc.*, el hombre) consiste en lo caliente y lo frío, a partir de los cuales se constituyen todas las cosas.

82. Macrob., *Somn. Scip.* 1.14.20
Parmenides ex terra et igne (sc., *animam esse*).

82. Macrobio, *Sueño de Escipión* 1.14.20 (28 A 45)
Parménides (*sc.*, dice que el alma está hecha) de tierra y de fuego.

83. Aët., *Placit.* 4.3.4
Παρμενίδης δὲ καὶ Ἵππασος πυρώδη.

83. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 4.3.4 (28 A 45; D. 388)
Parménides e Hípaso (*sc.*, dicen que el alma) es ígnea.

84. *Ibid.* 4.5.5
Παρμενίδης ἐν ὅλωι τῶι θώρακι τὸ ἡγεμονικόν.

84. *Ibid.* 4.5.5 (28 A 45; D. 391)
Parménides (*sc.*, dice) que el principio rector se encuentra en todo el pecho.

85. *Ibid.* 4.5.12
Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν, καθ' οὓς οὐδὲν ἂν εἴη ζῶιον ἄλογον κυρίως.

85. *Ibid.* 4.5.12 (28 A 45; D. 392)
Parménides, Empédocles y Demócrito (*sc.*, dicen) que es lo mismo intelecto y alma; según ellos, ningún animal sería irracional en sentido propio.

86. Diog. Laert. 9.22
καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι, καθὰ μέμνηται καὶ Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς.

86. Diógenes Laercio 9.22 (28 A 1)
Dice también que el alma y el intelecto son lo mismo, como recuerda Teofrasto en los *Escritos sobre la naturaleza* (fr. 227D Fortenbaugh).

87. Theophr., *de sens.* 3
Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ

τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· 'ὡς γὰρ ἑκάστοτε, φησίν, ἔχει ... νόημα' (B 16). τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· [...] ὅτι δὲ καὶ τῶι ἐναντίωι καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

87. Teofrasto, *Acerca de las sensaciones* 3 (28 A 46; D. 499)

Parménides, en general, no dijo nada definido, sino sólo que, por ser dos los elementos, el conocimiento depende del predominio de uno. En efecto, el pensamiento resultará de una u otra forma según prevalezca lo caliente o lo frío; mejor y más puro el que se debe a lo caliente, si bien incluso éste requiere una cierta proporción. Dice así (*cita fr. 16*). Y es que considera como una misma cosa percibir y pensar. Por ello también el recuerdo y el olvido se producen a partir de aquéllos por causa de una mezcla [...] Que también atribuye sensación por sí mismo a lo contrario (*e. d.*, a lo frío) está claro en este pasaje en que dice que un cadáver no percibe la luz, el calor y el sonido por su carencia de fuego, pero que sí percibe sus contrarios: lo frío y el silencio. Así que, en general, todo lo que es posee un cierto conocimiento.

88. Aët., *Placit.* 5.30.4

Παρμενίδης γῆρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν.

88. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 5.30.4 (28 A 46 a; D. 443b)

Parménides (*sc.*, dice) que la vejez sobreviene conforme a la disminución del calor.

89. Tertull., *de an.* 43.2

somnum [...] *Empedocles* (31 A 85) *et Parmenides refrigerationem.*

89. Tertuliano, *Acerca del alma* 43.2 (28 A 46b).

Empédocles y Parménides (*sc.*, consideran) el sueño un enfriamiento.

90. Aët., *Placit.* 4.9.6

Παρμενίδης, Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, Ἡρακλείδης παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστου ἑκάστηι ἐναρμόττοντος.

90. Aecio, *Opiniones de los filósofos*, 4.9.6 (28 A 47; D. 397b1)
Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y Heraclides dicen que las sensaciones parciales se producen según la relación proporcional de los poros, dado que cada sensación se adapta a un sensible propio.

91. *Ibid.* 4.13.9
"Ἵππαρχος ἀκτῖνάς φησιν ἀφ' ἑκατέρου τῶν ὀφθαλμῶν ἀποτεινομένας τοῖς πέρασιν αὐτῶν οἱονεὶ χειρῶν ἐπαφαῖς περικαθαπτούσας τοῖς ἐκτὸς σώμασι τὴν ἀντίληψιν αὐτῶν πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀναδιδόναι. ἔνιοι καὶ Πυθαγόραν τῆι δόξηι ταύτηι συνεπιγράφουσιν ἅτε δὴ βεβαιωτὴν τῶν μαθημάτων καὶ πρὸς τούτωι Παρμενίδην ἐμφαίνοντα τοῦτο διὰ τῶν ποιημάτων.

91. *Ibid.* 4.13.9 (28 A 48; D. 404)
Hiparco afirma que, al prolongarse los rayos desde cada ojo a sus extremos, como si al tacto de las manos tocaran los cuerpos de fuera, se produce su aprehensión respecto de lo visible. Algunos le atribuyen también a Pitágoras esta opinión, sin duda por su autoridad en enseñanzas científicas; y, además de él, a Parménides, quien lo explica en su poema.

92. Philodem., ***Rhet.*** fr. in. 3.7
οὐδὲ κατὰ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον ἓν τὸ πᾶν λέγοντας εἶναι καὶ διὰ τὸ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς εἶνα.

92. Filodemo, ***Retórica***, fr. in. 3.7 (II 169 Sudhaus) (28 A 49)
Ni tampoco de acuerdo con Parménides y Meliso, quienes dicen que el universo es uno y a causa de ser falsas las sensaciones.

93. Diog. Laert. 9.22.
κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε· τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν.

93. Diógenes Laercio 9.22 (28 A 1)
Dijo (*sc.*, Parménides) que el criterio de juicio es la razón, y que las sensaciones no son precisas.

94. Diog. Laert. 9.22
δισσήν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν.

94. Diógenes Laercio 9.22 (28 A 1)
Dijo que la filosofía es doble, según la verdad y según la opinión.

95. Aët., *Placit.* 4.9.1
Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ξενοφάνης, Παρμενίδης ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις.

95. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 4.9.1 (28 A 49; D. 396b 12)
Pitágoras, Empédocles, Jenófanes, Parménides (*sc.*, dicen) que las sensaciones son engañosas.

96. *Ibid.* 4.9.14
Παρμενίδης, Ἐμπεδοκλῆς ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν (*sc.* γίνεσθαι).

96. *Ibid.* 4.9.14 (28 A 50; D. 398)
Parménides y Empédocles (*sc.*, dicen) que el apetito (se produce) por falta de alimento.

97. Censorin, *De die natali* 4.7.8
Empedocles [...] *tale quiddam confirmat. primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam igni simul et umori permixtam* [...] *haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit pauculis exceptis ab Empedocle † dissensis.*

97. Censorino, *Acerca del día del nacimiento* 4.7.8 (28 A 51)
Empédocles [...] confirma en cierto modo esta opinión. Primero los miembros habrían surgido uno por uno de la tierra, como si ésta estuviera preñada de ellos; luego se unieron y configuraron la materia del hombre en su integridad, resultado de una mezcla de fuego y de agua [...] Esta misma opinión fue también la de Parménides de Velia, exceptuando pequeñas diferencias con Empédocles.

98. Arist., *de part. an.* 648a 25
Παρμενίδης τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν θερμοτέρας εἶναί φησι καὶ ἕτεροί τινες, ὡς διὰ τὴν θερμότητα καὶ πολυαιμούσαις γινομένων τῶν γυναικείων.

98. Aristóteles, *Sobre las partes de los animales* 648a 25 (28 A 52)
Parménides y algunos otros afirman que las mujeres son más calientes que los varones, dado que las menstruaciones se producen por el calor y la abundancia de sangre.

99. Aët., *Placit.* 5.7.2
Παρμενίδης ἀντιστρόφως· τὰ μὲν πρὸς ταῖς ἄρκτοις ἄρρενα βλαστῆσαι (τοῦ γὰρ πυκνοῦ μετέχειν πλείονος), τὰ δὲ πρὸς ταῖς μεσημβρίαις θήλεα παρὰ τὴν ἀραιότητα.

99. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 5.7.2 (28 A 53; D. 419)
Parménides, a la inversa, (*sc.*, dice) que los machos fueron engendrados en las zonas al norte (pues participan de lo más denso), mientras las hembras en las meridionales, en relación con lo menos denso.

100. *Ibid.*, 5.7.4

Ἀναξαγόρας, Παρμενίδης τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν (*sc.*, σπέρματα) καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά. εἰ δ' ἐναλλαγείη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι θήλεα.

100. *Ibid.*, 5.7.4 (28 A 53; D. 420)

Anaxágoras y Parménides dicen que (las simientes de la parte) derecha descienden hasta la parte derecha de la matriz, y las de la izquierda hasta la izquierda; si se invierten en el descenso, se generan hembras.

101. Censorin., *de die natali* 5.2

igitur semen unde exeat inter sapientiae professores non constat. P. enim tum ex dextris tum e laevis partibus oriri putavit.

101. Censorino, *Acerca del día del nacimiento* 5.2 (28 A 53)

En efecto, de dónde surge el semen, no es evidente para la sabiduría de los maestros. En efecto, Parménides pensó que unas veces nace desde la derecha y otras desde la izquierda.

102. Aët., *Placit.* 5.11.2

Παρμενίδης ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους τῆς μήτρας ὁ γόνος ἀποκριθῇ, τοῖς πατράσιν, ὅταν δὲ ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ, ταῖς μητράσιν (sc., ὅμοια τὰ τέκνα γίνεσθαι).

102. Aecio, *Opiniones de los filósofos* 5.11.2 (28 A 54; D. 422)

Parménides (*sc.*, dice que) cuando la simiente se segrega de la parte derecha del útero, los hijos se parecen al padre; cuando, en cambio, se segrega de la parte izquierda, a la madre.

103. Censorin., *de die natali* 6.8

ceterum Parmenidis sententia est, cum dexterae partes semina dederint, tunc filios esse patri consimiles, cum laevae, tunc matri.

103. Censorino, *Acerca del día del nacimiento* 6.8 (28 A 54)

Por lo demás, el parecer de Parménides es que, cuando las partes derechas (*sc.*, del útero) han dado lugar a la simiente, entonces los hijos son parecidos al padre; cuando son las izquierdas, a la madre.

104. *Ibid.*, 6.5

at inter se certare feminas et maris et, penes utrum victoria sit, eius habitum referri auctor est Parmenides.

104. *Ibid.*, 6.5 (28 A 54)

Parménides es autor de la teoría de que varones y mujeres compiten entre sí, y que se reproduce el aspecto de quien consiga la victoria.

105. *Ibid.*, 5.3

illud quoque ambiguam facit inter auctores opinionem, utrumne ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut Diogenes et Hippon Stoicique scripserunt, an etiam ex matris, quod Anaxagorae et Alcmaeoni nec non Parmenidi Empedoclique et Epicuro visum est.

105. *Ibid.*, 5.3 (Alcmeón de Crotona 24 A 13)

Da lugar también a una opinión discutida entre los autores si el hijo nace solamente del semen del padre –como han escrito Diógenes [64 A 27], Hipón [38 A 13] y los estoicos–, o también de la madre, como fue el parecer de Anaxágoras y Alcmeón, así como también de Parménides, Empédocles y Epicuro.

106. Lact., *op. mund.* 12.12

dispares quoque naturae hoc modo fieri putantur: cum forte in laevam uteri partem masculinae stirpis semen inciderit, marem quidem gigni opinatio est, sed quia sit in feminina parte conceptus, aliquid in se habere femineum supra quam decus virile patiatur, vel formam insignem vel nimium candorem vel corporis levitatem vel artus delicatos vel staturam brevem vel vocem gracilem vel animum inbecillum vel ex his plura. item si partem in dexteram semen feminini generis influxerit, feminam quidem procreari, sed quoniam in masculina parte concepta sit, habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat, aut valida membra aut immoderatam longitudinem aut fuscum colorem aut hispidam faciem aut vultum indecorum aut vocem robustam aut animum audacem aut ex his plura.

106. Lactancio, *Sobre la creación del mundo* 12.12 (28 A 54)

También se piensa que se producen naturalezas dispares del siguiente modo: cuando se da el caso de que el esperma de género masculino ha venido a dar en la parte izquierda del útero, la opinión es que sin duda nace macho, pero que, puesto que ha sido concebido en la parte femenina, su dignidad viril experimenta en sí la posesión de algo femenino añadido, sea una belleza extraordinaria, una blancura excesiva, ligereza del cuerpo, miembros delicados, estatura pequeña, voz grácil, ánimo débil o más características de este tipo. Similarmente, si en la parte derecha ha fluido esperma de género femenino, sin duda nace una hembra, pero, puesto que ha sido concebida en la parte masculina, tiene en sí algo de virilidad más allá de lo que permite la proporción del sexo, ya sea miembros vigorosos, ya altura excesiva, ya

un color oscuro, ya una cara velluda, ya un rostro mal proporcionado, ya una voz fuerte, ya un ánimo audaz, o más características de este tipo.

Otras referencias antiguas

107. Plot., *En.* 1.4.10
αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.

107. Plotino, *Enéadas* 1.4.10
Pero el intelecto ¿por qué no ha de actuar por sí mismo? ¿Por qué no también el alma intelectiva, la que es anterior a la sensación y, en general, a la percepción? El acto previo a la percepción debe existir, si es que «lo mismo hay para pensar y para ser» [fr. 3].

108. *Ibid.*, 3.7.11
δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς αὐτοὺς πάλιν εἰς ἐκείνην τὴν διάθεσιν ἣν ἐπὶ τοῦ αἰῶνος ἐλέγομεν εἶναι, τὴν ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον ἤδη ζωὴν καὶ ἀκλινῆ πάντη καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πρὸς ἓν ἑστῶσαν. χρόνος δὲ οὔπω ἦν, ἢ ἐκείνοις γε οὐκ ἦν, γεννήσομεν δὲ χρόνον λόγῳ καὶ φύσει τοῦ ὑστέρου.

108. *Ibid.*, 3.7.11
Es preciso, en definitiva, que nos remontemos nosotros mismos otra vez a aquel estado que decíamos que caracterizaba la eternidad: a aquella vida inconmovible, toda junta, infinita, absolutamente indeclinable y establemente fija en lo uno y vuelta al uno. El tiempo, en cambio, aún no existía o, al menos, no existía para los Seres de allá; pero generaremos el tiempo en teoría y mediante la naturaleza de lo posterior.

109. *Ibid.*, 3.8.8
τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν

εἶναι. οὐ γὰρ ἔτι ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο· πάλιν γὰρ αὖ ἄλλο ἔσται, ὃ οὐκέτι ἄλλο καὶ ἄλλο. Δεῖ οὖν τοῦτο εἶναι ἓν ὄντως ἄμφω· τοῦτο δέ ἐστι θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ.

109. *Ibid.*, 3.8.8

Pero, dado que la contemplación va elevándose de la naturaleza al alma y de ésta al intelecto y dado que las contemplaciones van haciéndose cada vez más propias y unificadas con quienes las contemplan y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto, puesto que tienden al intelecto, es evidente que en éste ambas cosas son ya una sola, no por intimidad, como en el alma perfecta, sino por su entidad y por el hecho de que «lo mismo hay para pensar y para ser» [fr. 3]. Porque no son ya una cosa distinta; pues de no ser así, habría de nuevo otro ser que no fuera ya una cosa y otra. Es necesario, pues, que sea realmente esa sola cosa, y ésta sea contemplación viviente, no un objeto de contemplación como el que hay en un sujeto distinto.

110. *Ibid.*, 5.1.8

καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα –φησὶ γὰρ πρῶτα– καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δέ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν. καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

ἥπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο 'τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι' λέγων. καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο –καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν– σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μένῃ ὡσαύτως, καὶ ὄγκῳ σφαίρας ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. ἓν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν

εἶχεν ὡς τοῦ ἑνὸς τούτου πολλὰ εὑρισκομένου. ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

110. *Ibid.*, 5.1.8

Es el porqué de la triple afirmación platónica: «Todas las cosas alrededor del Rey de todas las cosas» (a éste lo llama «primeras»), el Segundo alrededor de las «segundas» y el Tercero alrededor de las «terceras». Dice también que hay «un Padre de la Causa», llamando «Causa» al Intelecto, pues para él el Intelecto es Demiurgo. Y afirma de él que crea el Alma en la crátera aquella. Y como la causa es el Intelecto, por «Padre» entiende el Bien, o sea, el que está más allá del Intelecto y más allá de la Entidad. Y en muchos lugares identifica lo que es y el Intelecto con la Idea, de modo que Platón sabe que del Bien procede el Intelecto y del Intelecto el Alma, y que éstas doctrinas no son nuevas ni se han presentado ahora, sino hace tiempo; bien es cierto que no de forma patente, pero esta exposición es una exégesis de aquélla, porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones son antiguas.

Pues bien, ya Parménides, antes que él, tocó esta misma opinión en la medida en que identificó lo que es y el Intelecto y no situó lo que es entre los sensibles cuando dice: «Porque lo mismo hay para pensar y para ser». Además dice que es «inmóvil» –a pesar de que le atribuye pensamiento–, eliminando de él todo movimiento corporal, para que permanezca en el mismo estado, y asemejándolo «a la masa de una bola» porque contiene englobadas todas las cosas y porque el pensar no queda fuera, sino en él mismo. Pero al llamarlo «uno» en sus propios escritos se ganó la censura de que ese uno es hallado múltiple. En cambio, el Parménides platónico, que habla con mayor precisión, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente, al Segundo, al que llama «Unimúltiple», y al Tercero, al que llama «Uno y Múltiple». Y, de este modo, también Parménides está de acuerdo con las tres Naturalezas.

111. *Ibid.*, 5.9.5

ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γάρ ἐστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. ὀρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ

ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων.

111. *Ibid.*, 5.9.5.

Así que el Intelecto es las cosas que realmente son y no las piensa como son en otra parte, puesto que no son ni anteriores ni posteriores a ella, sino como primer Legislador que es, o más bien como la propia norma del Ser. Así que es correcto lo de que «lo mismo hay para pensar y para ser» (fr. 3), y lo de que «la ciencia de lo que carece de materia es lo mismo que su objeto» (Ar., *de an.* 430 a 3), y lo de «anduve indagándome a mí mismo» (Heráclito, fr. 101 DK), es decir, uno de los Seres.

112. *Ibid.*, 6.4.4

ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν πολλὰ συγχωροῦμεν εἶναι ἑτερότητι, οὐ τόπῳ. ὁμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ᾖ· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ, καὶ νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς.

112. *Ibid.*, 6.4.4

Porque también admitimos que lo que es es múltiple por alteridad, no localmente. Porque lo que es es todo a la vez, aun cuando sea múltiple de ese modo, pues «lo que es toca con lo que es» (fr. 8.25), y «es todo a la vez» (fr. 8.5), y el Intelecto es múltiple por alteridad, no localmente, sino todo a la vez.

113. *Ibid.*, 6.6.18

ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὂν μετ' αὐτό, ὃ ἐφάψεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὂν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτῃ Παρμενίδης ὀρθῶς ἓν εἰπὼν τὸ ὄν· καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθές, ἀλλ' ὅτι ὄν· μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἐστιν εἶναι.

113. *Ibid.*, 6.6.18

Nada saca al Ser de sí mismo, nada lo cambia, nada lo desbanca. Porque nada hay junto a él que lo toque, y, si lo hubiera, estaría englobado en él. Y si hubiera algo contrario a él, sería impasible a la acción del propio contrario mismo. De existir, no habría dado lugar a este Ser, sino a otro anterior a él y común a ambos, y aquél sería lo que es. Por eso dijo Parménides con razón que lo que es es uno. Y es impasible al influjo de otro, no merced a su soledad, sino porque es. Porque sólo a lo que es le viene el ser de sí mismo.

114. Arist., *Protr., fr.* 5 Ross, 52 Rose

περὶ δὲ τοῦ τέλους σχεδὸν ὁμολογοῦσι πάντες οἱ δοκοῦντες περὶ αὐτὴν μάλιστα ἠκριβωκέναι. φασὶ γὰρ οἱ μὲν εἶναι τὴν τῶν ἀδίκων καὶ δικαίων καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμην, ὁμοίαν οὖσαν γεωμετρίᾳ καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς τοιαύταις, οἱ δὲ τὴν περὶ φύσεώς τε καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν, οἵαν οἵ τε περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Παρμενίδην εἰσηγήσαντο.

114. Aristóteles, *Protréptico, fr.* 5 Ross, 52 Rose

Sobre el fin están de acuerdo casi todos los que creen haber logrado mayor precisión sobre ello. Afirman, en efecto, unos que su fin es la ciencia de lo injusto y de lo justo, de lo malo y de lo bueno; que es tan ciencia como la geometría y las otras por el estilo. Otros afirman que es el conocimiento de la naturaleza y de este tipo de verdad, como la que inauguraron los seguidores de Anaxágoras y de Parménides.

115. Arist., *Soph. el.* 182b 13

ὥσπερ οὖν ἐν τοῖς παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ὅσπερ δοκεῖ τρόπος εὐηθέστατος εἶναι τῶν παραλογισμῶν, τὰ μὲν καὶ τοῖς τυχοῦσίν ἐστι δῆλα ... τὰ δὲ καὶ τοὺς ἐμπειροτάτους φαίνεται λανθάνειν (σημεῖον δὲ τούτου ὅτι μάχονται πολλάκις περὶ τῶν ὀνομάτων, οἷον πότερον ταὐτὸ σημαίνει κατὰ πάντων τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, ἢ ἕτερον· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ταὐτὸ σημαίνειν τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, οἱ δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον καὶ Παρμενίδου λύουσι διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν).

115. Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas* 182b 13

Pues bien, igual que en el caso de los que se basan en la homonimia, lo que parece ser la manera más simplista de razonamiento desviado, unos son evidentes incluso para cualquiera [...], otros, en cambio, parecen escapárseles incluso a los más expertos (prueba de ello es que a menudo disputan por los nombres, como por ejemplo, si en todas las cosas lo *que es* y lo *uno* significan lo mismo o algo distinto: pues a unos les parece que lo *que es* y lo *uno* significan lo mismo y que otros refutan el argumento de Zenón y Parménides al afirmar que lo *que es* y lo *uno* se dicen de muchas maneras).

116. Arist., *Phys.* 184b 15

ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ

κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοί, [...] 184b 25 τὸ μὲν οὖν εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὂν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν· ὥσπερ γὰρ καὶ τῷ γεωμέτρῃ οὐκέτι λόγος ἔστι πρὸς τὸν ἀνελόντα τὰς ἀρχάς, ἀλλ' ἤτοι ἑτέρας ἐπιστήμης ἢ πασῶν κοινῆς, οὕτως οὐδὲ τῷ περὶ ἀρχῶν· οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἔστιν. ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν. ὅμοιον δὴ τὸ σκοπεῖν εἰ οὕτως ἓν καὶ πρὸς ἄλλην θέσιν ὁποιανοῦν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἕνεκα λεγομένων (οἷον τὴν Ἡρακλείτειον, ἢ εἴ τις φαίη ἄνθρωπον ἕνα τὸ ὂν εἶναι), ἢ λύειν λόγον ἐριστικόν, ὅπερ ἀμφότεροι μὲν ἔχουσιν οἱ λόγοι, καὶ ὁ Μελίσσου καὶ ὁ Παρμενίδου· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν· μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν, ἀλλ' ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος τὰ ἄλλα συμβαίνει· τοῦτο δὲ οὐδὲν χαλεπόν.

186a 10 ὅτι μὲν οὖν παραλογίζεται Μέλισσος, δῆλον· οἴεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει. εἶτα καὶ τοῦτο ἄτοπον, τὸ παντὸς εἶναι ἀρχήν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου, καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἁπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γιγνομένης μεταβολῆς.

ἔπειτα διὰ τί ἀκίνητον, εἰ ἕν; ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ μέρος ἓν ὄν, τοδὶ τὸ ὕδωρ, κινεῖται ἐν ἑαυτῷ, διὰ τί οὐ καὶ τὸ πᾶν; ἔπειτα ἀλλοίωσις διὰ τί οὐκ ἂν εἴη; ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ εἴδει οἷόν τε ἓν εἶναι, πλὴν τῷ ἐξ οὗ (οὕτως δὲ ἓν καὶ τῶν φυσικῶν τινες λέγουσιν, ἐκείνως δ' οὔ)· ἄνθρωπος γὰρ ἵππου ἕτερον τῷ εἴδει καὶ τἀναντία ἀλλήλων.

καὶ πρὸς Παρμενίδην δὲ ὁ αὐτὸς τρόπος τῶν λόγων, καὶ εἴ τινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι· καὶ ἡ λύσις τῇ μὲν ὅτι ψευδὴς τῇ δὲ ὅτι οὐ συμπεραίνεται, ψευδὴς μὲν ᾗ ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς, ἀσυμπέραντος δὲ ὅτι, εἰ μόνα τὰ λευκὰ ληφθείη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἧττον πολλὰ τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἕν· οὔτε γὰρ τῇ συνεχείᾳ ἓν ἔσται τὸ λευκὸν οὔτε τῷ λόγῳ. ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ καὶ τῷ δεδεγμένῳ. καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν οὐθὲν χωριστόν· οὐ γὰρ ᾗ χωριστὸν ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει. ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὔπω συνεώρα.

ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἓν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ' οὗ ἂν κατηγορηθῇ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὂν καὶ ὅπερ ἕν. τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ὥστε ᾧ συμβέβη-

κε τὸ ὄν, οὐκ ἔσται (ἕτερον γὰρ τοῦ ὄντος)· ἔσται τι ἄρα οὐκ ὄν. οὐ δὴ ἔσται ἄλλῳ ὑπάρχον τὸ ὅπερ ὄν. οὐ γὰρ ἔσται ὄν τι αὐτὸ εἶναι, εἰ μὴ πολλὰ τὸ ὂν σημαίνει οὕτως ὥστε εἶναί τι ἕκαστον. ἀλλ' ὑπόκειται τὸ ὂν σημαίνειν ἕν.

187a 1 ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἀληθὲς ὡς, εἰ ἓν σημαίνει τὸ ὂν καὶ μὴ οἷόν τε ἅμα τὴν ἀντίφασιν, οὐκ ἔσται οὐθὲν μὴ ὄν· οὐθὲν γὰρ κωλύει, μὴ ἁπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν. τὸ δὲ δὴ φάναι, παρ' αὐτὸ τὸ ὂν εἰ μή τι ἔσται ἄλλο, ἓν πάντα ἔσεσθαι, ἄτοπον. τίς γὰρ μανθάνει αὐτὸ τὸ ὂν εἰ μὴ τὸ ὅπερ ὄν τι εἶναι; εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν ὅμως κωλύει πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα, ὥσπερ εἴρηται. ὅτι μὲν οὖν οὕτως ἓν εἶναι τὸ ὂν ἀδύνατον, δῆλον.

116. Aristóteles, *Física* 184b 15

Es necesario que haya o un principio o muchos. Y si hay uno, que sea inmóvil, como afirman Parménides y Meliso, o en movimiento, como afirman los filósofos de la naturaleza [...] 184b 25 Ahora bien, indagar si lo que es es uno e inmóvil no es indagar sobre la naturaleza; del mismo modo que el geómetra no tiene que razonar contra quien rechaza sus principios, sino que eso es cosa de otra ciencia o de la común a todas, tampoco quien estudia los principios. Porque no hay un principio si lo que es es uno solo y uno de esta manera. Y es que un principio es de algo o de algunas cosas. Lo mismo sería, pues, indagar si lo que es es uno de esta manera que discutir cualquier otra tesis de las que se habla por hablar (como las de Heráclito, o como si alguien afirmara que lo que es es un hombre) o refutar un argumento erístico, como los que contienen los tratados de Meliso y de Parménides, pues ambos aceptan argumentos falsos y que no se deducen unos de otros; el de Meliso es más basto y no comporta ningún problema: a partir de una premisa absurda dada, se sigue lo demás, y eso carece de dificultad. [...]

186a 10 Es manifiesto que Meliso razona falazmente, pues piensa que es incontrovertible que si todo lo generado tiene un principio, lo que no es generado no lo tiene. Pero es, además, absurdo creer que de toda cosa hay un principio, pero no del tiempo, y no de la generación, en general, sino también de la alteración, como si el cambio no se produjera a la vez.

Además, ¿por qué inmóvil, si es uno? Porque, lo mismo que la parte, que es una (como, por ejemplo, esta agua de aquí), tiene movimiento en sí misma, ¿por qué no va a tenerlo también el Todo? Y en cuanto a la alteración, ¿por qué no puede haberla? Pero no es posible que todo sea uno en especie, excepto en lo que atañe a aquello a partir de lo cual... (de lo uno en este sentido, no en el otro, hablan algunos filósofos de la naturaleza), pues un hombre es distinto de un caballo por la especie, y también los contrarios lo son entre sí.

También con respecto a Parménides la manera de razonar es la misma, aunque hay algunas cuestiones que le son propias. La solución es, por un lado, que es falaz y, por otro, que la conclusión no se sigue. Es falaz en tanto que acepta que lo que es se dice en un solo sentido, aunque se dice en muchos. Y su conclusión no se sigue porque, si sólo tomáramos cosas blancas, y «blanco» sólo significara una cosa, no serían menos múltiples las cosas blancas y no una. Pues lo blanco no será uno ni por continuidad ni por definición. Ya que una cosa es «ser» para lo blanco y otra para lo que lo recibe. Y tampoco habrá nada separado fuera de lo blanco, pues no es en tanto que separados, sino por el ser, por lo que son diferentes lo blanco y aquello que lo tiene. Pero eso no lo vio nunca Parménides.

Es necesario, en efecto, aceptar no sólo que lo que es significa una sola cosa, sea cual fuere lo que se predique, sino también que signifique «lo que es precisamente» y lo que precisamente es uno. Pues el atributo concurrente se dice de un sujeto, de modo que aquello en lo que concurra lo que es, no será (pues será algo distinto de lo que es), así que habrá algo que no es. Por supuesto, lo que precisamente es no será atributo de otra cosa, pues no es posible que ésta sea un ser, a menos que lo que es signifique muchas cosas, de manera que cada una tenga un cierto ser, pero todo se basaba en que lo que es significa una sola cosa.

[...]

187a 1 Algunos han cedido a los dos argumentos: al de que todo es uno, si lo que es sólo significa una cosa, porque existe lo que no es, y al que se fundamenta en la dicotomía, haciendo indivisibles las magnitudes. Pero está claro que no es verdad que, si lo que es significa una sola cosa y no es posible la contradicción al mismo tiempo, no vaya a haber nada que no es. Porque nada impide a lo que no es, no que sea en absoluto, sino que sea

«lo que no es algo». Y, por supuesto, afirmar que, si no hay otra cosa fuera de lo que es en sí, todas las cosas serán una, es absurdo. Pues ¿quién entiende el ser en sí como otra cosa que lo que precisamente es algo? Y si es eso, nada impide que las cosas que son sean múltiples, como ha quedado dicho. Así pues, es evidentemente imposible que lo que es sea uno en ese sentido.

117. *Ibid.*, 188a 19

πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν) καὶ οἱ μανὸν καὶ πυκνόν.

117. *Ibid.*, 188a 19

Todos consideran los contrarios como principios, tanto aquellos que dicen que el Todo es uno e inmóvil (pues Parménides considera principios el calor y el frío, y los llama fuego y tierra), como los que hablan de lo raro y lo denso.

118. Arist., *Metaph.* 984b 1

τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι.

118. Aristóteles, *Metafísica* 984b 1

Pues bien, ninguno de los que afirman que todo es uno alcanzó a vislumbrar este tipo de causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste en la medida en que propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas.

119. *Ibid.*, 1001a 29

ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.

119. *Ibid.*, 1001a 29

Ahora bien, si es que va a ser algo «lo que es mismo» y «lo uno mismo», surgirá una gran dificultad respecto de cómo va a haber alguna otra cosa aparte de ellos; quiero decir, cómo van a ser más de una las cosas que son, dado que lo otro de lo que es, no es. Así que, de acuerdo con el razonamiento de Parménides, sucederá necesariamente que todas las cosas que son, son una, y que eso es «lo que es».

120. *Ibid.*, 1009b 13

τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· [...] καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον.

120. *Ibid.*, 1009b 13

Afirman que lo que aparece según la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración. Por estos motivos, en efecto, Empédocles y Demócrito y, por así decirlo, todos y cada uno de los demás vinieron a dar en tales opiniones. Empédocles, en efecto, afirma que al cambiar el estado corporal cambia la inteligencia [...] También Parménides se manifiesta del mismo modo (fr. 16).

121. *Ibid.*, 1089a 2

ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ «οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα», ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι.

121. *Ibid.*, 1089a 2

Les parecía, en efecto, que todas las cosas que son serían una sola: el propio «lo que es», si uno no solucionaba y salía al paso del razonamiento de Parménides «y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea» (fr. 7), y creía que es necesario mostrar que también hay «lo que no es». Pues así, las cosas que son, si son muchas, podrán proceder de lo que es y de otra cosa.

122. Arist., *De gen. et corr.* 318a 35

πολλάκις διορίζομεν λέγοντες ὅτι τὰ μὲν τόδε τι σημαίνει τὰ δ' οὔ, διὰ τοῦτο συμβαίνει τὸ ζητούμενον. διαφέρει γὰρ εἰς ἃ μεταβάλλει τὸ μεταβάλλον, οἷον ἴσως ἡ μὲν εἰς πῦρ ὁδὸς γένεσις μὲν ἁπλῆ, φθορὰ δέ ‹τίς› τινός ἐστιν, οἷον γῆς, ἡ δὲ γῆς γένεσις τὶς γένεσις, γένεσις δ' οὐχ ἁπλῶς, φθορὰ δ' ἁπλῶς, οἷον πυρός, ὥσπερ Παρμενίδης λέγει δύο, τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν.

122. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* 318a 35

Muchas veces hacemos una distinción, diciendo que unas cosas significan un determinado «esto» y otras no, y por eso surge la

cuestión que estamos investigando. La diferencia, en efecto, consiste en aquello en lo que cambia lo que cambia; por ejemplo, la generación que da lugar al fuego es quizá absoluta, pero hay corrupción de algo –por ejemplo, de tierra–; sin embargo, la generación de la tierra es una generación relativa y no una generación absoluta, mientras que la corrupción es absoluta –por ejemplo, del fuego-. Como afirma Parménides, cuando menciona dos términos referentes a lo que es y lo que no es, diciendo que son fuego y tierra.

123. *Ibid.*, 325a 2

ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου. οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος· τοῦτο δὲ μηδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ' ἅπτεσθαι διῃρημένον, τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον. [...]

352a 13 ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν.

οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφήναντο περὶ τῆς ἀληθείας· ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως. οὐδένα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον ὥστε τὸ πῦρ ἓν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλὰ μόνον τὰ καλὰ καὶ τὰ φαινόμενα διὰ συνήθειαν, ταῦτ' ἐνίοις διὰ τὴν μανίαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν.

123. *Ibid.*, 325a 2

Así, a algunos de los antiguos les pareció que lo que es es necesariamente uno e inmóvil, porque no hay vacío y no es posible moverse si no hay un vacío separado; agregando que no puede haber una pluralidad de cosas, si no hay no ser que las tenga apartadas. En nada se distingue si alguien cree que el todo no es continuo, sino que está dividido en partes que se tocan unas con otras, de afirmar la pluralidad y no lo uno y el vacío. Pues, si es completamente divisible, no existe lo uno, de suerte que tampoco la pluralidad, sino que el universo es vacío. (...) A partir de tales razonamientos, excediendo la sensación y despreciándola, ya que es preciso seguir la razón, afirman que el todo es uno e inmóvil, y algunos también que es infinito, pues, si no, el límite confinaría con el vacío.

Pues bien, de este modo y sobre tales causas opinaron ellos acerca de la verdad. Pero si de acuerdo a los razonamientos da la impresión de que tales conclusiones se sitúen de acuerdo con los hechos, opinar de este modo es algo muy próximo de la locura, pues ninguno de los locos está tan fuera de sí como para creer que el fuego y el hielo son lo mismo; y, en todo caso, solamente entre lo que es bello y lo que lo parece por costumbre algunos, a causa de su locura, creen no encontrar diferencia.

124. Plut., *Adv. Col.* 1108A

τῶν ἄλλων παρακελευομένων 'λεκτέον μέν' ἔφην 'ἄρα, φοβοῦμαι δὲ μὴ δόξω καὶ αὐτὸς ἐσπουδακέναι μᾶλλον ἢ δεῖ πρὸς τὸ βιβλίον ὑπ' ὀργῆς, δι' ἀγροικίαν καὶ βωμολοχίαν καὶ ὕβριν τοῦ ἀνθρώπου χόρτον τινὰ προβάλλοντος [...] ἤσεως Σωκράτει καί, πῶς εἰς τὸ στόμα τὸ σιτίον οὐκ εἰς τὸ οὖς ἐντίθησιν, ἐρωτῶντος. ἀλλ' ἴσως ἄν ἐπὶ τούτοις καὶ γελάσειέ τις ἐννοήσας τὴν Σωκράτους πραότητα καὶ χάριν, 'ὑπέρ γε μέντοι παντὸς 'Ελλήνων στρατοῦ' τῶν ἄλλων φιλοσόφων, ἐν οἷς Δημόκριτός ἐστι καὶ Πλάτων καὶ Στίλπων καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, οὕτω κακῶς ἀκηκοότων, οὐ μόνον' αἰσχρὸν σιωπᾶν', ἀλλ' οὐδ' ὅσιον ἐνδοῦναί τι καὶ ὑφελέσθαι τῆς ἄκρας ὑπὲρ αὐτῶν παρρησίας εἰς τοῦτο δόξης φιλοσοφίαν προαγαγόντων.

124. Plutarco, *Contra Colotes* 1108A.

Ante la invitación de todos, dije: «Tengo que hablar, pues; pero temo dar la impresión yo también de que hablo con más seriedad de la debida contra el libro, por la indignación que me ha provocado la tosquedad, chocarrería y soberbia de ese tipo, que está siempre como echándole forraje a Sócrates [...] y preguntando cómo se lleva el alimento a la boca y no a las orejas. Uno podría carcajearse quizá por ello, si tiene presente la amabilidad y la gracia de Sócrates;

sin embargo, a causa de toda la hueste griega (Eurip. fr. 796.1 Kannicht)

de los demás filósofos, entre los que se encuentran Demócrito, Platón, Estilpón, Empédocles, Parménides y Meliso, tan incomprendidos, no sólo

es vergonzoso callar (Eurip. fr. 796.2 Kannicht),

sino que incluso resulta impío hacer alguna concesión o reprimir la mayor franqueza respecto a quienes han hecho avanzar la filosofía hasta su actual nivel de prestigio».

125. *Ibid.*, 1113E-1114A

ἐπεὶ δ' ὁ μὲν Κωλώτης ἐφεξῆς τῷ Δημοκρίτῳ τὸν Παρμενίδην ἐβούλετο συγκατορύσσειν, ἐγὼ δ' ὑπερβὰς τὰ ἐκείνου τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους προέλαβον διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν τοῖς πρώτοις ἐγκλήμασιν αὐτοῦ, ἀναλάβωμεν τὸν Παρμενίδην. ἃ μὲν οὖν αὐτόν φησιν αἰσχρὰ σοφίσματα λέγειν ὁ Κωλώτης, τούτοις ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ οὐ φιλίαν ἐποίησεν ἀδοξοτέραν, οὐ φιληδονίαν θρασυτέραν, οὐ τοῦ καλοῦ τὸ ἀγωγὸν ἐφ' ἑαυτὸ καὶ δι' ἑαυτὸ τίμιον ἀφεῖλεν, οὐ τὰς περὶ θεῶν δόξας συνετάραξε· τὸ δὲ πᾶν ἓν εἰπὼν οὐκ οἶδ' ὅπως ζῆν ἡμᾶς κεκώλυκε.

125. *Ibid.*, 1113E-1114A

Y es que Colotes prefería enterrar a Parménides después de Demócrito, pero yo me he saltado esa parte y me he ocupado antes de la referida a Empédocles porque tiene mayor relación con las acusaciones anteriores, así que retomemos a Parménides. Pues bien, respecto a los «vergonzosos sofismas» que Colotes afirma que dice, aquel hombre no provocó con ellos que la amistad fuera más despreciable ni el deseo de placeres más insolente; no privó al bien de su capacidad de atracción ni de su valor en sí, ni provocó confusiones en las creencias sobre los dioses. Al haber dicho que «el todo es uno», no sé cómo estorbó nuestras vidas.

126. *Ibid.*, 1114C-F

ἐπεὶ δὲ καὶ Πλάτωνος καὶ Σωκράτους ἔτι πρότερος συνεῖδεν, ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἡ φύσις ἔχει δὲ καὶ νοητόν, ἔστι δὲ τὸ μὲν δοξαστὸν ἀβέβαιον καὶ πλανητὸν ἐν πάθεσι πολλοῖς καὶ μεταβολαῖς τῷ φθίνειν καὶ αὔξεσθαι καὶ πρὸς ἄλλον ἄλλως ἔχειν καὶ μηδ' ἀεὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ὡσαύτως τῇ αἰσθήσει, τοῦ νοητοῦ δ' ἕτερον εἶδος, ἔστι γάρ 'οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀγένητον', ὡς αὐτὸς εἴρηκε καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ μόνιμον ἐν τῷ εἶναι, ταῦτα συκοφαντῶν ἐκ τῆς φωνῆς ὁ Κωλώτης καὶ τῷ ῥήματι διώκων οὐ τῷ πράγματι τὸν λόγον ἁπλῶς φησι πάντ' ἀναιρεῖν τῷ ἓν ὂν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. [...] καίτοι πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἴσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητὸν μὴ ἀπολιπὼν μηδὲ δοξαστόν; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. ἀλλ' ὅτι τῷ μὲν ὄντως ὄντι προσήκει διαμένειν ἐν τῷ εἶναι, ταῦτα δὲ νῦν μὲν ἔστι νῦν δ' οὐκ ἔστιν, ἐξίσταται δ' ἀεὶ καὶ μεταλλάσσει τὴν φύσιν, ἑτέρας ᾤετο

μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνου τοῦ ὄντος ἀεὶ δεῖσθαι προσηγορίας. ἦν οὖν ὁ περὶ τοῦ ὄντος ὡς ἓν εἴη λόγος οὐκ ἀναίρεσις τῶν πολλῶν καὶ αἰσθητῶν, ἀλλὰ δήλωσις αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν διαφορᾶς. ἣν ἔτι μᾶλλον ἐνδεικνύμενος Πλάτων τῇ περὶ τὰ εἴδη πραγματείᾳ καὶ αὐτὸς ἀντίληψιν τῷ Κωλώτῃ παρέσχε.

126. *Ibid.*, 1114C-F

Y dado que, incluso antes que Platón y que Sócrates, se dio cuenta (*sc*., Parménides) de que la naturaleza tiene algo opinable y también algo inteligible, y que lo opinable es inseguro y errático en múltiples afecciones y cambios porque mengua y crece y es de una manera diferente para cada uno y ni siquiera siempre igual para la misma persona, con respecto a la sensación, mientras que lo inteligible pertenece a otra clase, pues es, como dice él mismo, «completo, imperturbable e ingénito» (fr. 8.4), igual a sí mismo e inmóvil en el ser, Colotes lo delata como un sicofanta por su expresión y lo acusa por su modo de expresarse y no por su fondo, y afirma que Parménides sencillamente elimina todas las cosas por basarse en el supuesto de que lo que es es uno. [...: *vid*. texto **50**] Ahora bien, ¿cómo podría Parménides eliminar la sensación y la opinión sin suprimir lo sensible ni lo opinable? No es posible decirlo. Con todo, dado que a lo que verdaderamente es le es adecuado permanecer en lo que es, mientras que los otros en un momento son y en otro no son, y siempre están cambiando y modificando su naturaleza, éstos requieren, según pensaba Parménides, una denominación distinta a la de aquello que es siempre. Así que lo que dice acerca de lo que es, que es uno, no es una supresión de lo plural y sensible, sino indicación de sus diferencias con respecto a lo inteligible. Unas diferencias que Platón puso aún más de relieve en su teoría de las Ideas, procurándole así a Colotes un asidero para sus críticas.

127. *Ibid.*, 1124D-E

ἂν γὰρ ἀνελών τις τοὺς νόμους τὰ Παρμενίδου καὶ Σωκράτους καὶ Ἡρακλείτου καὶ Πλάτωνος ἀπολίπῃ δόγματα, πολλοῦ δεήσομεν ἀλλήλους κατεσθίειν καὶ θηρίων βίον ζῆν· φοβησόμεθα γὰρ τὰ αἰσχρὰ καὶ τιμήσομεν ἐπὶ τῷ καλῷ δικαιοσύνην, θεοὺς ἄρχοντας ἀγαθοὺς καὶ δαίμονας ἔχειν τοῦ βίου φύλακας ἡγούμενοι καὶ «τὸν ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν χρυσὸν ἀρετῆς ἀντάξιον» μὴ τιθέμενοι καὶ ποιοῦντες ἑ-

κουσίως διὰ τὸν λόγον, ᾗ φησι Ξενοκράτης, ἃ νῦν ἄκοντες διὰ τὸν νόμον.

127. *Ibid.*, 1124D-E

Pues si uno eliminara las leyes, si dejara las enseñanzas de Parménides, de Sócrates, de Heráclito y de Platón, estaríamos muy lejos de devorarnos los unos a los otros y de vivir una vida de fieras, pues temeríamos lo deshonroso y honraríamos la justicia por su propia bondad, en la idea de que tenemos en los dioses unos buenos gobernantes, así como en los démones, guardianes de nuestra vida, y no dándole «al oro que hay sobre la tierra y bajo ella tanto valor como a la virtud» y haciendo de buen grado y de acuerdo con la razón, como dice Jenócrates (fr. 255 Isnardi Parente), lo que ahora hacemos de mala gana y de acuerdo con la ley.

128. *Ibid.*, 1126D-E

Ζήνων τοίνυν ὁ Παρμενίδου γνώριμος ἐπιθέμενος Δημύλῳ τῷ τυράννῳ καὶ δυστυχήσας περὶ τὴν πρᾶξιν ἐν πυρὶ τὸν Παρμενίδου λόγον ὥσπερ χρυσὸν ἀκήρατον καὶ δόκιμον παρέσχε, καὶ ἀπέδειξεν ἔργοις ὅτι τὸ αἰσχρὸν ἀνδρὶ μεγάλῳ φοβερόν ἐστιν, ἀλγηδόνα δὲ παῖδες καὶ γύναια καὶ γυναίων ψυχὰς ἔχοντες ἄνδρες δεδίασι· τὴν γὰρ γλῶτταν αὑτοῦ διατραγὼν τῷ τυράννῳ προσέπτυσεν.

128. *Ibid.*, 1126D-E

Pues bien, Zenón, el conocido discípulo de Parménides, que había atentado contra el tirano Démilo y que, por tal acción, sufría el tormento del fuego, puso de manifiesto que las enseñanzas de Parménides eran como oro puro y de ley y demostró con hechos que lo único temible para un gran hombre es la infamia y que quienes temen el dolor son los niños, las mujeres y los hombres con alma de mujer, pues se cortó la lengua de un mordisco y se la escupió al tirano.

129. Xenoph., *Memor.* 1.1.14

τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος, καὶ τοῖς μὲν ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ' οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι, καὶ τοῖς μὲν πάντα γίγνεσθαί τε καὶ ἀπόλλυσθαι, τοῖς δὲ οὔτ' ἂν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτε ἀπολεῖσθαι.

129. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* 1.1.14

Y de los que reflexionan sobre la naturaleza de todas las cosas, unos creen que lo que es es uno, otros que es infinito en nú-

mero, unos piensan que todo se mueve continuamente, otros que nada se mueve jamás, unos que todo nace y perece, otros que nada nace nunca ni perecerá.

130. Procl., *in Plat. Parmen.* 639.28 Cousin

πῶς δὲ χρόνου μετέχον τὸ αἰώνιοὔ τοιοῦτον γὰρ τὸ κατὰ Παρμενίδην ἓν ὄν, ταὐτὸν ἐν ταὐτῷ μίμνον, ὡς αὐτός φησιν.

130. Proclo, *Comentario al «Parménides» de Platón* 639.28 Cousin

¿Y cómo participará lo eterno del tiempo? Porque, según Parménides, lo que es uno es tal, que «se mantiene lo mismo y en lo mismo» (fr. 8, 29), como afima él mismo.

131. *Ibid.*, 703.33

δεῖ δὴ οὖν καὶ πρὸ τῶν ὄντων ἁπάντων εἶναι τὴν μονάδα τοῦ ὄντος, δι' ἣν τὰ πάντα ᾗ ὄντα συντέτακται πρὸς ἄλληλα, καὶ νόες καὶ ψυχαὶ καὶ φύσεις καὶ σώματα καὶ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν εἶναι λεγόμενον. [...] 704.12 καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἕνωσιν πάντων τῶν ὄντων ὁ Παρμενίδης ἀποβλέπων ἓν τὸ πᾶν ἠξίου καλεῖν, κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως πᾶν ὃ καὶ ἥνωται πρὸς τὸ ἕν, καὶ ἁπλῶς δὲ τὸ πᾶν· πάντα γάρ, καθόσον μετέχει τοῦ ἑνὸς ὄντος, τὰ αὐτά πώς ἐστιν ἀλλήλοις καὶ ἕν· ὁ δέ γε Ζήνων ἑώρα μὲν εἰς τὴν αὐτὴν ἑστίαν καὶ πηγὴν τῶν ὄντων, καὶ πρὸς ἐκείνην ὁρῶν ἐποιεῖτο τοὺς παμμήκεις ἐκείνους λόγους· οὐ μὴν αὐτόθεν ἐτίθετο τὸ ἓν ὄν, οὐδὲ τοῦτο προηγουμένως ἀπεδείκνυ διὰ τῶν γραμμάτων, ἀλλ' οἷον προτέλεια γράφων τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἀκροάσεως ἀνῄρει μόνα τὰ πολλά· καίτοι αὐτὰ μὴ πολλὰ πάντως τιθεὶς ἄγει τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ἕν.

131. *Ibid.*, 703.33

Es necesario, pues, que antes de todas las cosas que son esté la mónada de lo que es, que dispone unas con otras como un conjunto las cosas todas, en tanto que cosas que son: intelectos, almas, naturalezas, cuerpos y todo cuanto, desde cualquier punto de vista, se dice que es. [...] 704.12 Y considerando esta unificación de todas las cosas que son, Parménides estimó digno llamar uno al todo: tanto en el sentido más propio y primero del término, todo lo que ha sido unificado con relación a lo uno, como, sencillamente, el todo. Pues todas las cosas, en tanto que participan de lo que es uno, son en cierto modo las mismas unas que otras. Y por cierto que Zenón contempló el mismo fundamento y

fuente de las cosas que son, y, con la vista puesta en él, construyó aquellos razonamientos tan prolijos, aunque es cierto que él mismo no consideró lo que es como uno ni tuvo demasiado interés en demostrarlo en sus escritos, sino que, escribiendo una especie de iniciación a la doctrina de su maestro, eliminaba la pluralidad; aunque al postular que no hay pluralidad en absoluto, lleva el discurso hacia lo uno.

132. *Ibid.*, 708.7

ὁ μὲν γὰρ Παρμενίδης αὐτὸ τὸ ὂν ἑώρα, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται, τὸ πάντων ἐξῃρημένον καὶ τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων, ἐν ᾧ καὶ πρώτως ἐξεφάνη τὸ ὄν, οὐχ ὡς ἀγνοῶν τὸ πλῆθος τῶν νοητῶν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ φάς·

ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει·

καὶ πάλιν·

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,

ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις·

καὶ ἐν ἄλλοις·

μεσσόθεν ἰσοπαλές.

διὰ γὰρ τούτων ἁπάντων δείκνυσιν ὅτι καὶ πολλὰ εἶναι τίθεται νοητά, καὶ τάξιν ἐν τούτοις πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων καὶ ἕνωσιν ἄφραστον αὐτῶν, οὐχ ὡς ἀγνοῶν οὖν τὸ τῶν ὄντων πλῆθος, ἀλλ' ὡς θεώμενος ὅτι πᾶν τοῦτο τὸ πλῆθος ἐκ τοῦ ἑνὸς ὄντος προῆλθεν· ἐκεῖ γὰρ ἦν ἡ πηγὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἑστία καὶ τὸ κρυφίως ὄν, ἀφ' οὗ τὰ ὄντα καὶ περὶ ὃ τὴν ἕνωσιν ἔλαχε. [...]

708.36 οὕτω δὴ καὶ ὁ Παρμενίδης ἔκ τε τοῦ ἑνὸς ὄντος οἶδε τὸ πλῆθος τὸ νοητὸν προϊὸν καὶ πρὸ τῶν πολλῶν ὄντων τὸ ὂν ἓν ἱδρυμένον, περὶ ὃ τὸ τῶν νοητῶν πλῆθος τὴν ἕνωσιν ἔχει.

132. *Ibid.*, 708.7

En efecto, Parménides, como también se ha dicho antes, consideró lo que es lo mismo, lo separado y lo más excelso de todas las cosas que son, aquel en el que lo que es se manifestó primeramente, aunque sin ignorar la plétora de los inteligibles. Porque él mismo es el que afirma: «Pues, como es, toca con lo que es» (fr. 8.25) y también: «... Indiferente me es por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta» (fr. 5); y en otro lugar: «Desde su centro equilibrado» (fr. 8.44). Pues a través de todas estas expresiones muestra que también establece que hay muchos inteligibles y un orden en ellos de los primeros, los intermedios y los

últimos y una indecible unificación de ellos, sin ignorar ciertamente la pluralidad de las cosas que son, pero advirtiendo que toda esta pluralidad procede de lo que es uno. Pues allí estaba la fuente y hogar de lo que es, lo que es de forma oculta, del que y en torno al que las cosas que son lograron la unificación. [...]

708.36 Así, está claro que también Parménides sabe que la plétora inteligible procede de lo que es uno, y que antes de las múltiples cosas que son se asienta lo que es uno, en torno al cual tiene su unión la plétora de los inteligibles.

133. *Ibid.*, 1077.19

ἐκεῖνο δ' ἄν τις πέμπτον εἰκότως ἐπὶ τούτοις ζητήσειε πῶς, εἰ ἀπὸ τοῦ οἰκείου ἑνὸς εἶπε ποιήσεσθαι τὴν ἀρχὴν ὁ Παρμενίδης, ἀπὸ τῶν ἀποφάσεων ἄρχεται τοῦ ἑνός, ἀλλ' οὐχὶ τῶν καταφάσεων, αὐτὸς πάντα καταφάσκων ἐκείνου καὶ οὐδὲν ἀποφάσκων ἐν τῇ ποιήσει· καὶ γὰρ οὐλομελές φησιν αὐτὸ εἶναι καὶ ἀτρεμές, εἶναί τέ φησιν αὐτὸ ἀναγκαῖον, μὴ εἶναι δὲ ἀδόκητον, σφάλλεσθαί τε τὸν λέγοντα αὐτὸ μὴ εἶναι.

1078.6 καὶ ὅλως πολλὰ κατατείνει περὶ αὐτοῦ, καὶ ὡς ῥητόν ἐστι γράφων, καὶ ὡς νοητόν. πῶς οὖν τοῦ Παρμενιδείου ἑνὸς τοιάνδε φύσιν ἔχοντος, ἐν τούτοις εἰπὼν αὐτὸς ἀπ' ἐκείνου ποιήσεσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς προκειμένης αὐτῷ γυμνασίας διὰ τῶν ἀποφάσεων ὁδεύει πρώτων, ὧν αὐτὸς ἐν ἐκείνοις τοῦ οἰκείου κατέφησεν ἑνός; λεκτέον δὴ καὶ πρὸς ταύτην τὴν ζήτησιν ὅτι καὶ ὁ ἐν Σοφιστῇ ξένος, ἐκ τοῦ διδασκάλου πρώτου ὡρμημένος δεῖξαι τὸ ἓν ὂν ἐπέκεινα τῶν πολλῶν ὄντων καὶ ταύτῃ τὸν Παρμενίδην κατορθοῦντα προτάξαντα τῶν πολλῶν τὸ ἓν ὄν, ἐζήτησεν εἰ ὄντως ἓν ἐστι τὸ Παρμενίδειον ἕν, καὶ ταὐτόν ἐστιν ἑνί γε αὐτῷ εἶναι καὶ ὄντι, ἢ ἄλλο μὲν τὸ ἓν τῇ αὐτοῦ φύσει, ἄλλο δὲ τὸ ὄν· καὶ ζητήσας ἔδειξεν, εἴπερ ὅλον τί ἐστι τὸ ἓν ὄν, ὡς ὁ Παρμενίδης εἶπε, καὶ ἀρχὴν ἔχον καὶ τέλος, μεμερισμένον εἰς ταῦτα καὶ οὐλομελὲς ὄν, πεπονθέναι μὲν αὐτὸ ἀναγκαῖον τὸ ἓν καὶ μετέχειν διὰ τὸ ὅλον τοῦ ἑνός, οὐ μέντοιγε αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθῶς ἕν.

133. *Ibid.*, 1077.19

Una quinta cuestión que podría plantearse después de éstas es la siguiente: ¿cómo es que, si Parménides dijo que haría de lo que es propiamente uno su punto de partida, empieza luego por las negaciones de lo uno y no por las afirmaciones, cuando él mismo, en el *Poema*, lo afirma todo de aquél, y no niega nada? Porque afirma

que es «entero» y «homogéneo» (fr. 8.4), y dice que es necesario, que no es impensable, y que yerra quien diga que no es. [...]

1078.6 Y en general dice muchas cosas sobre él, y escribe que es expresable e inteligible. ¿Cómo es, entonces, que si lo uno de Parménides tiene esa naturaleza, aquí (en el *Parménides* platónico), tras haber dicho que comenzaría con aquél el ejercicio que propone, inicia su camino por las negaciones de lo que él mismo había afirmado allí (en el *Poema*) de su uno? A esto debe responderse que el Extranjero, en el *Sofista*, partiendo de su primer maestro para mostrar que lo que es uno está más allá de la pluralidad de las cosas que son, y enmendando así a Parménides cuando pone lo que es uno por delante de los muchos, investigó si lo uno de Parménides es realmente uno, y si ser uno en sí es lo mismo que ser, o si lo uno, en su propia naturaleza, es otra cosa que lo que es. Y al cabo de su indagación mostró que si lo que es uno es un todo, como dijo Parménides, y tiene principio y final, está dividido en esas partes y es entero, necesariamente lo uno ha actuado sobre él y participa de lo uno por entero, aunque ciertamente no sea lo verdaderamente uno.

134. *Ibid.*, 1084.17

καὶ τὸ ὅμοιον ἐπ' αὐτῆς ἐστι δῆλον, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· ἀλλ' ὅτι μὲν ἐν τῇ μονάδι ταῦτα δεικνύειν ῥᾴδιον, προθετέον αὐτοῖς καὶ ὅτι νοῦ μίμημά ἐστιν ἡ μονάς, ὥστε πολλῷ πρότερον ἐν τῷ νῷ ταῦτα πάντα προείληπται καὶ διὰ τοῦτο ἀποφάσκεται τοῦ ἑνός, ὅτι ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ πᾶσαν τὴν νοερὰν οὐσίαν. καὶ γὰρ ταῦτα καὶ ὁ Παρμενίδης θεώμενος ἐν τοῖς ἔπεσι περὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἐκεῖ καὶ σφαῖραν ἐπιτίθεται καὶ ὅλον καὶ ταὐτὸν καὶ ἕτερον· ἅμα γὰρ αὐτὸ καὶ σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη, καὶ οὐλομελὲς ἐπονομάζει καὶ ἀτρεμές· ὥστε πάντα ταῦτα πρώτως μέν ἐστιν ἐν τῷ νῷ, δευτέρως δὲ καὶ εἰκονικῶς ἔν τε τῇ μονάδι καὶ τῷ αἰσθητῷ παντί, φυσικῶς μὲν ἐν τούτῳ, μαθηματικῶς δὲ ἐν ἐκείνῃ· ἡ σφαῖρα γὰρ νοητὴ μὲν καὶ ὁ νοῦς, διανοητὴ δὲ ἡ μονάς, αἰσθητὴ δὲ ὁ κόσμος οὗτος εἰκόνας φέρων ἐν ἑαυτῷ τῶν ἀϊδίων θεῶν.

134. *Ibid.*, 1084.17

Lo semejante es también evidente en ella [la mónada], y de forma semejante, las demás propiedades; pero dado que es fácil mostrar esas propiedades en la mónada, debe añadirse también a éstas que la mónada es imitación del intelecto, de modo que todas ellas resultan muy anticipadas en el intelecto, y se niegan de lo uno por-

que lo uno está por encima del intelecto y de toda entidad intelectual. Y es porque también ha visto esto por lo que Parménides, en sus versos sobre lo que verdaderamente es, pone aparte la esfera y el todo y lo mismo y lo otro; porque simultáneamente lo llama «parejo a la masa de una bola bien redonda, desde su centro equilibrado por doquier» (fr. 8.43-44), y «entero» e «inmóvil» (fr. 8.4); de modo que todas esas propiedades están primeramente en el intelecto, después e icónicamente en la mónada y en todo lo sensible, físicamente en éste, matemáticamente en aquélla. Pues la esfera inteligible es el intelecto, la dianoética, la mónada; la sensible, este mundo, que lleva en sí las imágenes de los dioses eternos.

135. *Ibid.*, 1161.12.

καὶ μέντοι καὶ αὐτὸς ὁ Παρμενίδης, σφαῖραν ἀποκαλῶν τὸ ὂν καὶ νοεῖν αὐτὸ λέγων, δηλονότι καὶ τὴν νόησιν αὐτοῦ κίνησιν προσερεῖ σφαιρικήν.

135. *Ibid.*, 1161.12.

Y, por supuesto, también el propio Parménides, cuando llama esfera a lo que es y dice que éste piensa, claramente proclama que su pensamiento es un movimiento esférico.

136. *Ibid.*, 1240.29.

εἰ οὖν τὸ πρῶτον ὑπὲρ τὴν οὐσίαν καὶ ὑπὲρ τὸ ὄν ἐστι τὸ πᾶν, καὶ τὸ εἶναι αὐτὸ ψεῦδος· ἐπέκεινα γὰρ οὐσίας ἐξῄρηται καὶ τοῦ ὄντος, καὶ ταύτῃ διέστηκεν ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης τοῦ ἐν τοῖς ἔπεσιν, ὅτι ὁ μὲν εἰς τὸ ἓν ὂν βλέπει καὶ τοῦτό φησιν εἶναι πάντων αἴτιον, ὁ δὲ εἰς τὸ ἕν, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὄντος εἰς τὸ μόνως ἓν καὶ πρὸ τοῦ ὄντος ἀναδραμών.

136. *Ibid.*, 1240.29.

Por tanto, si Lo Primero está por encima de la entidad y por encima de lo que es todo, es falso que él mismo sea. Pues está más allá de lo que es y separado de él, y en eso se diferencian el Parménides que aparece en Platón y el Parménides del *Poema:* en que uno mira a lo que es uno, y dice que es causa de todo, y el otro mira a lo uno, y asciende desde lo que es uno hasta lo uno que es meramente uno y anterior a lo que es.

137. Simpl., *in Phys.* 30.14.

μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἤτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτός φησιν ἐπὶ δόξαν, ἐν οἷς λέγει·

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείους
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων,

τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος ‹ἢ› πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταὐτὸν καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεξῆς τοῖς πρότερον παρακειμένοις ἔπεσι

31.3 καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· 'ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρύ.

137. Simplicio, *Comentario a la Física* 30.14.

También Parménides, pasando de lo inteligible a lo sensible, o, como él dice, de la verdad a la opinión, en aquellos versos donde dice: «En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos / en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora / aprende, oyendo el orden engañoso de mis frases» (fr. 8.50-52), estableció como elementales los principios de lo generado por lo que hace a la antítesis primaria, que llama luz y oscuridad, o fuego y tierra o denso y raro o mismo y otro, diciendo a continuación de los versos antes citados: «...» (fr. 8.53-59). (31.3) Y tengo precisamente a la vista un pequeño discurso en prosa, intercalado entre los versos, como de mano del propio Parménides, que dice así: «del lado de éste (*sc.*, del fuego) está lo "raro", lo "cálido", la "luz", lo "suave" y lo "ligero"; y en lo denso se nombra lo "frío", lo "oscuro", lo "duro" y lo "pesado"».

138. *Ibid.*, 34.14

καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν.

138. *Ibid.*, 34.14

[...] y por su parte pone él (*sc.*, Parménides) como única causa eficiente común la deidad que está en el centro de todo y es causa de toda génesis.

139. *Ibid.* 162.11

καὶ γὰρ καὶ Παρμενίδης ὅτι ἀγένητον τὸ ὄντως ὂν ἔδειξεν ἐκ τοῦ μήτε ἐξ ὄντος αὐτὸ γίνεσθαι (οὐ γὰρ ἦν τι πρὸ αὐτοῦ ὄν) μήτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· δεῖ γὰρ ἔκ τινος γίνεσθαι· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐδέν ἐστι. τὴν δὲ αἰτίαν τοῦ δεῖν πάντως ἐξ ὄντος γίνεσθαι τὸ γινόμενον, θαυμαστῶς ὁ Παρμενίδης προσέθηκεν. ὅλως γάρ, φησίν, εἰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τίς ἡ ἀποκλήρωσις τοῦ τότε γενέσθαι, ὅτε ἐγένετο, ἀλλὰ μὴ πρότερον ἢ ὕστερον; γράφει δὲ οὕτως·

τίνα γὰρ γέννην [...] τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενου φῦν;

139. *Ibid.*, 162.11 (cfr. Arist., *Física* 187a26).

Pues también Parménides demostró que lo que es verdaderamente es ingénito, pues ni surge de lo que es, dado que antes de él no había otro ser, ni tampoco de lo que no es, pues preciso es que surja de algo, y lo que no es no es nada. Parménides expuso de modo admirable por qué razón es de punto necesario que lo que acontece provenga de lo que es. Pues en suma, dijo, si de lo que no es, ¿qué azar le habría hecho nacer cuando nació, y no antes o después? Escribe así: «Pues ¿qué origen [...] surgido de la nada?» (fr. 8.6-10).

140. *Ibid.*, 179.29

καὶ γὰρ οἱ ἓν τὸ ὂν καὶ ἀκίνητον λέγοντες, ὥσπερ Παρμενίδης, καὶ οὗτοι τῶν φυσικῶν ἐναντίας ποιοῦσι τὰς ἀρχάς. καὶ γὰρ οὗτος ἐν τοῖς πρὸς δόξαν θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ. ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν καὶ φῶς καὶ νύκτα ἤτοι σκότος. λέγει γὰρ μετὰ τὰ περὶ ἀληθείας

μορφὰς γὰρ κατέθεντο [...] ἐμβριθές τε.

καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν·

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα [...] μέτα μηδέν.

εἰ δὲ μηδετέρῳ μέτα μηδέν, καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω καὶ ὅτι ἐναντίαι, δηλοῦται.

140. *Ibid.*, 179.29 (cfr. Arist., *Física* 188a19)

Pues tanto los que dicen que lo que es es uno e inmóvil, como Parménides o como esos filósofos de la naturaleza hacen contrarios los principios. Pues él, en efecto, en sus versos sobre la apariencia pone como principios lo caliente y lo frío, y los llama fuego y tierra y luz, o noche, o bien oscuridad. Pues dice al tratar de la verdad: «A dos formas tomaron la decisión [...] pesada de cuerpo» (8.53-59), y un poco más adelante: «Pues bien, cuando ya [...] de una o de la otra» (fr. 9). Pero si entre ellas no hay nada, es palmario que ambos son principios y que son contrarios.

141. *Ibid.*, 243.31

δῆλον δὲ ὅτι ὁ μὲν Παρμενίδης εἰς τὸ ἁπλῶς μὴ ὂν ἀποβλέπων ἀνῄρει τὸ μὴ ὂν λέγων·

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ὄντα
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

141. *Ibid.*, 243.31 (cfr. Arist., *Física* 191b35)

Es evidente que Parménides, considerando lo que no es en general, elimina lo que no es diciendo «y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea. Así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento» (fr. 7.1-2).

142. *Ibid.*, 650.11

καὶ τὸ κενὸν οὐκ ἔχει χώραν ἐν τῷ παντελῶς ὄντι, ὥσπερ οὐδὲ τὸ μὴ ὄν.

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,

φησὶν ὁ μέγας Παρμενίδης.

142. *Ibid.*, 650.11 (cfr. Arist., 213b4)

Y el vacío no tiene cabida en lo que es en absoluto, como tampoco lo que no es, «así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento» (fr. 7.2), dice el gran Parménides.

143. Clem., *Stromata* 5.2.15.4

ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ φιλότητα συγκαταριθμεῖται, συγκριτικήν τινα ἀγάπην νοῶν,

ἣν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.

ἀλλὰ καὶ Παρμενίδης ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς Ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει·

λεῦσσε δ' ὅμως [...] οὔτε συνιστάμενον·

5.3.16.1 ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων, καθάπερ ὁ πιστεύων, τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα.

143. Clemente, *Stromata* 5.2.15.4

Y Empédocles cuenta entre los principios la amistad, a la que considera un amor que tiende a reunir: «Tú, mírala con la mente, y no permanezcas con ojos atónitos» (31 B 7). Por otra parte, también Parménides dice lo mismo sobre la Esperanza en su *Poema*, expresándose de manera simbólica: «Mira que lo ausente [...] ni reunido» (fr. 4).

5.3.16.1 Porque también el que espera, como el que cree, ve con la inteligencia lo comprensible y lo futuro.

144. *Ibid.*, 5.9.59.6

ὅ τ' Ἐλεάτης Παρμενίδης ὁ μέγας διττῶν εἰσηγεῖται διδασκαλίαν ὁδῶν ὧδέ πως γράφων·

ἡ μὲν Ἀληθείης [...] ἀληθής.

144. *Ibid.*, 5.9.59.6

También el gran Parménides de Elea propone una enseñanza de dos caminos, cuando escribe: «Tanto el corazón imperturbable [...] verdadera convicción» (fr. 1.29-30).

Comentario a los fragmentos de Parménides

1

Las yeguas que me llevan, tan lejos como alcance mi ánimo
me transportaban, una vez que en su arrastre me abocaron al
[camino de múltiples palabras
de la deidad, el que con respecto a todo lleva por él al hombre que
[sabe.
Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas yeguas
que tiraban del carro; mas el camino unas muchachas lo marcaban.
El eje, en los bujes producía un ruido de siringa,
al rojo (pues se veía urgido por dos tornátiles
ruedas a uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme
las jóvenes, hijas del Sol –dejada atrás la morada de la noche–,
hacia la luz, tras haberse destocado la cabeza con sus manos.
Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día
y las enmarcan dintel y umbral de piedra.
Situadas en el éter, cubren el vano con grandes portones;
las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago.
Las muchachas, hablándole con suaves palabras,
la convencieron hábilmente para que el cerrojo con fiador
de las puertas en un vuelo descorriese. Y de los portones
el vasto hueco dejaron al abrirse, una vez que los muy broncíneos
quiciales giraron en sus quicios, el uno tras el otro,
provistos como estaban de espigas y clavijas. Por allí, a su través
en derechura guiaban las muchachas carro y yeguas por el camino
[real.

Y la diosa me acogió, benévola. En su mano mi mano
diestra tomó, y así me dirigió la palabra y me decía:
Joven acompañante de aurigas inmortales,
llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,
salud, que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar
este camino (pues es cierto que está fuera de lo hollado por los
[hombres),
sino norma y justicia. Preciso es que todo lo conozcas,
tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda,
como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción,
aunque, aun así, los aprenderás, como preciso era
que las apariencias sean genuinamente, permeando todas a través
[de todo.

COMENTARIO

Sobre los 32 primeros versos del *Poema* parmenídeo, cuya supervivencia podemos agradecer (en distinta medida, y con distintas variantes) a autores tan dispares como Sexto, Simplicio, Diógenes Laercio, Proclo, Clemente y Plutarco[1], sobre estos versos, digo, ha venido recayendo desde la Antigüedad un auténtico océano de tinta. Tinta empleada no sólo, como advertí en la Introducción, en fijar y precisar la propia materialidad del texto, sino en proponer, además, una adecuada captación de su sentido. Sobre el primer aspecto de la cuestión no insistiré demasiado; es tarea de filólogos, y a nosotros nos acucian los motivos filosóficos[2]. Ya esta sola labor, sin embargo, se presenta ardua y plagada de dificultades; pues el Proemio, como veremos, también a este respecto ofrece materia más que sobrada para una vasta discusión. Nuestra primera obligación, por tanto, consiste en dibujar los grandes marcos teóricos que han solido determinar las propuestas de los exégetas.

---

[1] En sus respectivos *Adversus mathematicos*, *In Aristotelis De Caelo*, *Vidas*, *In Platonis Timaeum*, *Stromata* y *Adversus Colotes*.

[2] Ello no significa, sin embargo, que se ignoren dificultades de lectura tan conocidas –y polémicas– como las que afectan, entre otros, al verso 1, 3 de nuestro

En la fronda de las interpretaciones recaídas sobre el Proemio, quizá pueda encontrarse al menos –con ello comenzamos– un núcleo indudable y que suscite unanimidad: el *Poema*, en sus primeros versos, se presenta a sí mismo con caracteres de relato; lo que en él se relata, por lo demás, es ante todo una *experiencia;* y la experiencia en cuestión, sigamos precisando, es la experiencia de un viaje, viaje transmitido con la aparente autoridad de todo narrador que utiliza la primera persona del singular. Este último extremo no puede suscitar ninguna duda: el pronombre «*me*» comparece ya desde el mismísimo primer verso, y desde esta su primera aparición continúa deslizándose, impertérrito, a todo lo largo del discurso («*me* llevan», «*me* transportaban», «*me* abocaron», «*me* acogió», «*me* dirigió la palabra»...). La técnica, en cualquier caso, tampoco puede considerarse extraña, toda vez que ya los poemas hesiódicos[3], a los que tanto debe nuestro texto, conocían desde antiguo esta forma revolucionaria de enunciación. La primera apelación a la confianza del lector es, pues, una llamada a creer que, aquí, el que habla (en principio, aunque

---

Proemio; verso que aquí se interpreta, como se ve, en términos de que «el hombre que sabe» es llevado «por *todas las ciudades* (*katà pánt'áste*)». Esta lectura, como se sabe, dice apoyarse en uno de los manuscritos de Sexto Empírico, el N, y si ha sido normalmente aceptada (por Diels, Tarán*, Mourelatos* y buena parte de la tradición) no es sólo por las resonancias homéricas (*Od.*, 1.3) y órficas (D.-K., I B 21, 3; Kern, fr. 47, 3) que tendría, sino por el hecho de que, de creer a Diels, el manuscrito en cuestión contiene escasas interpolaciones –y la lectura, por lo demás, se les antoja a muchos sensata–. Ahora bien, ni esa concreta lectura (que procede de Mutchsmann) es pacífica (ni siquiera los que la declaran *falsa lectio* se ponen de acuerdo entre sí: Cordero da, para N, *pántate;* B. Cassin, en cambio, y también para N, *pánt'áte*, en tanto que M. Conche imprime *pán tate*...), ni otros manuscritos de Sexto dejan de ofrecer lecciones distintas *(pánt'ate, pánta tê, pánta te, pánta tei);* además, distintos motivos de fondo han llevado a proponer ulteriores variantes textuales. (Entre ellas, la de Néstor-Luis Cordero, que conjetura *katà pân ta<ý>tei phérei, à l'égard de tout, conduit là...*; una conjetura, por cierto, aceptada por Marcel Conche, que sin embargo traduce de modo diferente: «*À l'égard de tout <ce qu'il y a>, mène à celle-ci...».*) Sobre las diferentes propuestas históricas de corrección del pasaje *(pánt'adae, pánt'asine, pánt'auté, pân auté...)*, cfr. la rica información que proporciona Untersteiner: *Parmenide**, p. LII, nota 4. Se comprende que una editora contemporánea como Barbara Cassin prefiera respetar la laguna en el texto (*Sur la nature...**, pp. 70-71). El mismo criterio seguían ya Denis O'Brien y Jean Frère (*Études sur Parménide**, I, p. 3).

[3] Y ciertas formas de la poesía lírica.

sólo en principio, Parménides) refiere una aventura en la que él mismo, el relator, figura como sujeto pasivo. Tampoco parece dudoso, en segundo lugar, que la aventura en cuestión presenta caracteres de un viaje o traslado. No es sólo el uso múltiple y repetido, también desde el comienzo, y en adelante, de un verbo tan inequívoco como *phéro*, «llevar». Es que la propia noción de haber sido arrastrado fuera del ámbito normal de los mortales es puesta explícitamente en labios de la diosa omniilustradora. (Y es también, por último, que en 1.11 se alude a un *éntha*, a un misterioso «allí» que sólo cabe interpretar como lejanía, una «lejanía» que muy a menudo, en efecto, hace referencia al otro mundo.) El registro narrativo parece también asegurado: con él, nuestro texto opta decididamente por declarar no algo así como «argumentos» o «ideas», sino, lisa y llanamente, hechos; hechos cuyo carácter, a la vez memorable y singular, no sólo parece responder a esa condición experiencial que el enunciante les atribuye, sino que también justifica la voluntaria elección –cuando ya los griegos conocían la prosa– del hexámetro épico, instrumento de la celebración.

Ahora bien: ¿en qué sentido exacto debemos entender aquí no sólo la experiencia narrada, sino también la experiencia en sí? Como he venido anticipando, las respuestas a esta cuestión son múltiples. Un notable conocedor del *Poema*, Lambros Couloubaritsis, sugiere una clasificación de esas respuestas que, por su utilidad, no me resisto a transcribir (y a emplear): las interpretaciones en cuestión, a juicio de este autor, pueden dividirse en literales, religiosas, alegóricas y racionalistas[4]. Y por cierto que es así. Una primera opinión, en efecto, será la que sostenga que el relato es sincero, y que el Narrador describe los avatares de un transporte (por no decir de un rapto) enteramente real (o, cuando menos, *creído* como real). Sin ningún género de dudas, esta interpretación es, de todas las posibles, la más audaz. Y también, me temo, la más difícil de aceptar por el escéptico. Si algo se desprende del relato, en efecto, es el carácter sobrehumano, por no decir sobrenatural, tanto de la aventura en sí, como de los personajes que intervienen. Personajes cuya nómina bien puede comenzar con las «yeguas que me lle-

[4] L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie...**, p. 80.

rro», o con los muy detallados elementos del carro, todos los cuales no dejan de presentar un cierto tono, por así decirlo, de prestación excepcional[5]; pero cuya naturaleza se hace ya inequívoca en la cohorte de lugares y seres manifiestamente divinales que comparecen en el fragmento, comenzando por «el camino de la deidad» y llegando hasta la propia «diosa» innominada, previo paso por «las hijas del Sol», «la morada de la Noche», «las puertas de las sendas de la Noche y del Día», «Justicia» y «Ley». El lector que se disponga a aceptar la realidad de un viaje a semejantes lugares extremos, inaccesibles, y en compañía de tales potencias (expresamente calificadas, como en el caso de los «aurigas», de «inmortales»), ese tal, digo, deberá proceder con especial entusiasmo a esa «momentánea suspensión voluntaria de la incredulidad» que, según Coleridge, constituye la fe poética. Para algunos comentaristas, sin embargo, la situación no es ni mucho menos tan anómala. Constituye una línea riquísima de interpretación, en este sentido, la que al respecto invoca los relatos, supuestamente paralelos, donde se describen las experiencias extáticas de chamanes, siberianos o no, a los que se atribuye el poder de escapar a los condicionamientos espacio-temporales y llegar así a parajes ultraterrenos; parajes de los que el chamán acierta a regresar enriquecido con conocimientos, útiles para todos, que se encuentran vedados al común de los mortales[6]. Esta interpretación «chamanística» del viaje, a la que ya hubo de referirse el inevitable Diels[7], ha sido aceptada por eximios representantes de la «escuela de Cambridge» como Cornford[8] y Guthrie. Según este último, en efecto, «el ca-

[5] O, incluso, de *naturaleza* excepcional: bastaría con aceptar, como hacen por ejemplo Cornford (*Platón y Parménides**, p. 73: «Parménides viaja en el carro del sol...») y Guthrie (*Historia de la Filosofía Griega**, p. 24: «Parménides es un ser privilegiado entre los demás mortales. Con mejor fortuna que Faetonte, es conducido a través del cielo en el carro solar...»), que Parménides viaja nada menos que en el carro de Helios.

[6] Sobre el chamanismo, la obra de referencia suele seguir siendo la de Mircea Eliade* (si bien ésta está lejos de autorizar, sin más, el paralelismo...). Texto clásico es también, en este contexto, el de Dodds*.

[7] *Lehrgedicht**, pp. 14 ss.

[8] *Principium Sapientiae*, p. 147: «Cualquiera que sea la forma en que la tradición le haya llegado, su viaje por los cielos recuerda el viaje de la representación ritual del *chamán*».

rácter general del Proemio apunta [...] a la (claramente ininterrumpida) vena "chamanística" en el primitivo pensamiento religioso griego, representada por figuras semilegendarias, como Etálides, Aristeas, Ábaris, Epiménides y Hermótimo»[9]. Por su parte, Morrison ha creído poder establecer un parentesco entre la experiencia de Parménides y el celebérrimo paso de Er, el panfilio, por el mundo de ultratumba (que, en su opinión, es un ejemplo de viaje chamanístico[10]). Parménides, o quienquiera que relate el viaje, habría sido, pues, algo así como un «hombre-medicina», un ser dotado de poderes excepcionales, capaz de hazañas que calificaríamos de extrasensoriales si no fuera porque, según él, nunca llegó a desprenderse de su cuerpo («En su mano mi mano diestra tomó...»: 1.22-23)[11]. Ahora bien: que el supuesto chamán Parménides haya visitado en su viaje las regiones celestiales (esto es: que su viaje fuese una «anábasis») o que su meta haya sido más bien la región «inferior», subterránea, de los muertos (esto es: que se tratase de una «katábasis») es una cuestión diferente, sobre la cual hasta los autores encuadrados en esta corriente interpretativa discuten, y a la que más adelante habremos de prestar atención.

Una segunda interpretación, sin duda próxima a esta primera, insiste, por su parte, en el carácter «religioso» (signifique esto lo que signifique) de la experiencia descrita en el Proemio. En ese

---

[9] W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega**. En esta misma vena, Guthrie sigue explicando: «Se decía de Etálides que había recibido de Hermes el don de que su *psyché* pudiera viajar, tanto por el Hades, como más arriba de la tierra (Ferécides, fr. 8 DK). Aristeas llevaba a cabo viajes mágicos a lejanas regiones durante sus largos éxtasis y podía aparecer, simultáneamente, en varios lugares (Hdt., 4.13 ss.), y el alma de Hermótimo se había habituado a dejar su cuerpo acostado y a vagar solitaria en busca del conocimiento (Plinio, *N. H.* 7, 174). Epiménides, mientras su cuerpo dormía, se topó con las diosas Verdad y Justicia (Epim., fr. 1, DK *ad fin.*), lo cual acerca mucho su experiencia a la de Parménides» (*ibid.*).

[10] J. S. Morrison, «Parmenides and Er»*.

[11] De hecho, es justo esta circunstancia la que lleva a otros autores a rechazar de plano la interpretación «chamanística»: de creer a Pellikaan-Engel, en efecto, que Epiménides y Parménides hayan compartido tanto el estilo de Hesíodo como los nombres de *Alétheia* («Verdad») y *Díke* («Justicia») no puede borrar el hecho de que, en el texto, nada autoriza a considerar que el viaje de Parménides concerniese únicamente a su alma. La hipótesis chamanística, pues, no es sólo improbable; además, es infecunda (*Hesiod and Parmenides**, pp. 64-65).

sentido, pocos autores se han expresado con tanto vigor como Werner Jaeger, para quien «nadie que estudie esta sobrenatural obertura podría nunca suponer que el propósito del filósofo en este pasaje sea simplemente el de montar un escenario impresionante. La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa: cuando la flaca vista humana se vuelve hacia la verdad oculta, la vida misma resulta transfigurada»[12]. Como se puede apreciar, la «auténtica experiencia religiosa» de la que habla Jaeger es además, en su opinión, una «anábasis», un viaje «hacia-la-luz». Y, para el autor de *Paideia,* la indudable «experiencia religiosa» en cuestión pertenece a un ámbito (volveremos sobre ello) próximo al de los círculos iniciáticos y / o de las religiones mistéricas: «Se trata de un género de experiencia que no tiene lugar alguno en la religión de los cultos oficiales. Su prototipo hay que buscarlo más bien en las prácticas piadosas que encontramos en los misterios y en las ceremonias de iniciación; y, como éstos florecían con cierto vigor en el sur de Italia en tiempo de Parménides, es probable que éste haya tenido conocimiento de ellos allí» *(ibid.).* Hubo de tratarse, pues, de «una íntima experiencia sumamente individual de lo Divino, combinada con el fervor de un hombre piadoso que se siente encargado de proclamar las verdades de su propia revelación personal y que trata de fundar una comunidad de fe entre los convertidos por él»[13]. En conclusión, debe, pues, decirse que «su Proemio es un testimonio de la profundidad religiosa de su mensaje y de la imperiosa experiencia que le ha capacitado para penetrar en la naturaleza del verdadero Ser»[14]. Atmósfera interpretativa en la que, más adelante, se moverá también un autor tan poderoso como Mansfeld, para quien el *Poema* –en su contenido, pero también en su mismo carácter poemático– resulta inexplicable si no se parte del necesario carácter pasivo que toma el pensamiento en un texto centrado en la idea de revelación, y de revelación por parte de una «diosa», como tal sobrehumana, que conserva la iniciativa, y a la que el hombre, por tanto, debe limi-

---

[12] W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos**, p. 99.
[13] W. Jaeger, *La teología...**, *ibid.*
[14] *Id.*, p. 101.

tarse a atender[15]. Mencionemos asimismo que, ya con anterioridad, la idea se encontraba en los textos de Willem Jacob Verdenius[16], para quien, como para Jaeger, Parménides es un pensador religioso, cuya diosa es real, y que a su parecer tuvo «a genuine religious experience»[17].

La tercera –y más célebre– forma de interpretación del Proemio es, qué duda cabe, la alegórica. Bajo su manto, el Proemio pasa a ser un mero artificio literario, una metáfora continuada mediante la que Parménides pretende representar simbólicamente ideas abstractas. Este punto de vista se remonta, como se sabe, a la propia pluma del autor que en su día se esforzó por transmitir los primeros treinta versos, esto es, Sexto Empírico. El pasaje se ha citado una infinidad de veces, pero en un texto introductorio como éste no me parece oportuno hurtárselo al lector. Dice así:

«Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es, lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza*, escriba de este modo (28B 1.1-30; 28B 7.2-6; 28B 8.1-2). En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre "el camino muy nombrado de la deidad", el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas. Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticamente al decir "y es que lo urgían, vertiginosas, dos ruedas a uno y otro lado", esto es, por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó "las hijas del Sol", las que, "una vez que atrás dejaron la morada de la Noche" ingresan "hacia la luz", en razón de no existir el uso de ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia "Justicia, pródiga en dar pago", que guarda "las llaves de doble uso", el raciocinio firme con-

[15] J. Mansfeld, *Die Offenbarung...**, pp. 86, 251, 273 *passim*. Como veremos más adelante, Mansfeld defiende, por lo demás, que el viaje, también para él real, debe entenderse en términos de paso a una trascendencia transcósmica (p. 247).

[16] W. J. Verdenius, *Parmenides. Some comments...**, p. 12. Cfr. *id.*, pp. 67-68.

[17] W. J. Verdenius, «Parmenides' conception...»*, p. 120. Cfr. *id.*, p. 121. Sobre todos estos aspectos, cfr. F. Montero Moliner, *Parménides**, pp. 30 ss. («El sentido religioso del poema»).

va las aprehensiones de las cosas. Y ella, después de recibirlo, le promete enseñarle estas dos cosas: por un lado, "el corazón imperturbable de la verdad bien redonda", que es el asiento inamovible de la ciencia, y por el otro "las opiniones de mortales en que no cabe creencia verdadera", esto es, todo lo que descansa en la opinión, que es insegura, y hacia el final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón. En efecto, dice "que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar por esta vía ojo desatento, oído resonante y lengua: en vez de eso discierne en razón la prueba muy argumentada que te he propuesto". Por consiguiente, este mismo hombre, como es evidente por lo dicho, proclama que la razón científica [es el canon] de la verdad de las cosas reales, y aparta el tratamiento de los sentidos»[18].

La lectura del escéptico no puede, pues, estar más clara: nada de experiencias extáticas ni de entrevistas con «la diosa»: el «viaje» es metáfora del estudio; las «yeguas», de los impulsos irracionales; la alegoresis convierte aquí a las sensaciones en «doncellas», y las «ruedas» están por los oídos. El todo apunta a un rechazo tajante de los inciertos sentidos y opiniones de los mortales y a un decidido decantarse por la ciencia, la verdad y la razón, que es quien guía al filósofo. Se trata, por ende, de una típica exégesis «desencantada», más aplicable acaso al *Fedro* platónico (con quien tantos puntos de contacto tiene nuestro texto: *vid.* 246a ss.), y que tiende por lo general a interpretar las candentes figuras del Proemio como símbolos de realidades epistemológicas. Es ésta una interpretación clásicamente sostenida, entre otros, por Bowra*, para quien «es evidente que Parménides está alegorizando [...]. Parménides no nos está transmitiendo al pie de la letra la rememoración de una aventura intelectual, sino revistiendo su búsqueda de la verdad con un ropaje alegórico»[19]. Con muy diferentes matices de interpretación, la lectura «alegórica» podrá ser, de este modo, atribuida a los numerosísimos comentaristas para quie-

---

[18] Cito por la traducción de Conrado Eggers Lan*, pp. 469-470, modificada, entre otros aspectos, para adaptar los pasajes parmenídeos a la traducción contenida en este volumen.

[19] Cito por la traducción del pasaje ofrecida en Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega**, p. 27. También Marcel Conche se muestra tajante al respecto: el poema «c'est une allégorie» (*Le Poème**, p. 67.)

nes la supuesta aventura de nuestro héroe no pasa de ser el símbolo de una búsqueda del saber felizmente concluyente, dicen, en el descubrimiento espiritual que le habría hecho pasar de la «noche» del error sensorial a la «luz» de la razón; del errante vagar por la tierra de lo incierto a la radiante seguridad de una verdad inmutable, aprehendida por la razón. Una opinión, insisto, demasiado extendida entre los especialistas como para hacer aquí recuento exhaustivo de todos ellos.

Hay todavía una cuarta posibilidad, correspondiente a eso que, con Couloubaritsis, hemos denominado interpretación «racionalista» del Proemio. Militan en esta corriente no sólo aquellos que han pretendido dotar de base «empírica» a la escenografía desplegada en el fragmento[20], sino también quien, como Mourelatos, ha convertido a la «polimórfica deidad» de Parménides, diosa del Destino y de la Constricción, en una mera «proyección» mítica y pictórica «de la modalidad implícita en el "es" especulativo»[21]. Aunque quizá sea Leonardo Tarán el autor que haya llevado más lejos su escepticismo en esta dirección: porque, para él, la «diosa» parmenídea difícilmente podría haber representado una realidad, cuando la única «realidad» que admite el poeta es, asegura, «el único y homogéneo Ser»; de modo y manera que el Proemio no pasa de ser «un artificio literario» *(a literary device)*, que se limita a traducir el hecho de que la «revelación» es la verdad descubierta por el propio Parménides[22]. Razón definitiva de todo ello, para Tarán, es además el hecho de que, en rigor, malamente puede ser considerado como real un viaje cuyas coordenadas espacio-temporales son cuidadosamente ocultadas[23].

Estas breves advertencias no pretenden más que indicar los grandes marcos interpretativos en que han solido encuadrarse las interpretaciones. No suponen, pues, sino una mínima aproximación a un panorama pletórico de autores, perspectivas y polémi-

---

[20] En esta línea se inscriben los trabajos de A. Capizzi *(La porta di Parmenide*, Introduzione a Parmenide*)*, para quien las claves interpretativas del *Poema* se encontrarían tanto en la topografía como en las instituciones civiles de la ciudad de Elea.

[21] A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides**, p. 73.

[22] L. Tarán, *Parmenides**, p. 31.

[23] L. Tarán, *ibid.*, p. 24.

cas, cuyas infinitas irisaciones sería vano tratar ahora de resumir. Cierto es que, para otros, lo vano es ya la cuestión misma, toda vez que la mayor parte del Proemio carecería de interés filosófico[24]. Ahora bien, si se parte de la opinión contraria, y se presume que es obligado ofrecer alguna comprensión *filosófica* de lo que en él se juega, las preguntas que suscita el texto son tantas, en efecto, como para justificar esa múltiple variación exegética. Preguntas que han podido afectar a todos y cada uno de los elementos textuales (desde los más estrictamente filológicos a los más desaforadamente especulativos), y que aquí, dado que parecen agolparse en tropel, abordaremos desde la que se nos antoja, de todas ellas, la primera y principal: ¿a *dónde* va Parménides?

Entiéndase que, al formular el interrogante anterior, dejamos ya de lado el problema del carácter «real» o «ficticio» de la experiencia en cuestión. Utilizando una distinción a la que ya arriba se ha hecho referencia, pretendo indagar ahora el sentido *interno* del trayecto: el hipotético carácter que *el propio texto* quiere *otorgar* a los acontecimientos que, sin ningún género de dudas, muestra *intención* de *describir*[25]. La razón de esta tarea parece obvia: aceptemos o no la «realidad» de lo narrado, ya la propia narración se despliega en un paisaje, y hace alusión a unos hechos, cuya condición intra-diegética conviene ante todo analizar.

Nadie ignora, a este respecto, que las dos grandes posibilidades iniciales de interpretación ofrecidas por el texto son esas mismas que, con anterioridad, han hecho su aparición bajo los nombres de «anábasis» y «katábasis». Si se escoge la primera lectura, el viaje de Parménides es un viaje «hacia arriba», esto es: un viaje (a tenor de los parámetros «universales» que parecen regir la mente humana, que quizá sea platónica), digo, hacia «el cielo», hacia la región «elevada» y «divina», ubicada allá en «lo alto», donde se concentran rasgos rigurosamente opuestos a los que pueblan este

---

[24] Así lo afirma, sin ir más lejos, Jonathan Barnes, que por lo demás se mantiene fiel a «Cambridge»: «Este poema comenzaba con un largo prólogo *alegórico* cuya interpretación es, en su mayor parte, de escasa importancia filosófica» (*Los presocráticos**, p. 190; la cursiva es mía).

[25] Como se advierte ya desde su abrupto comienzo, que de buen principio arroja al lector en el interior mismo del universo narrativo. Así lo advirtió, hace mucho, alguien como H. Vos: «La composición del Proemio es épica. Comienza *in mediis rebus* con la descripción del viaje...» («Bahnen...»*, p. 32; traducción J. P. T.).

nuestro mundo «de abajo», «inferior»: serenidad, perfección, inmortalidad, conocimiento, verdad... y cuantos hagan causa común con éstos. Es así como Diels hablará de un *Himmelsreise*, de un viaje celeste[26] (y Jaspers de un *Himmelfahrt*)[27]. Es así como Fränkel puede pensar en «un viaje glorioso y alado [...] hacia el espacio libre, más allá del mundo humano»[28]. Es así también como, entre nosotros, Montero Moliner ha dado por supuesto que la Diosa mora en un «lugar celeste»[29]. La base textual de semejante interpretación, que naturalmente se ajusta a los prejuicios, prejuicios ya casi instintivos, de la filosofía tradicional, viene dada sobre todo por el sintagma con que arranca nuestro verso 1, 10, para tantos decisivo: «hacia la luz». No es que aquí se acepte sin más la identificación de eso que hemos llamado «celeste» y «superior» con el ámbito de lo luminoso; como veremos, existe igualmente la posibilidad –posibilidad explotada por algún intérprete– de ubicar *también* en el mundo subterráneo la presencia de la luminosidad. Es obvio, sin embargo, que al menos desde Platón, y ateniéndose quizá en esto a lo que alguna vez se ha denominado «la cosmovisión indoeuropea»[30] (que, en apariencia, tiende regularmente a vincular lo «divino» con la «luz»), es obvio, digo, que constituye un prejuicio casi insuperable el que nos lleva a hermanar lo «celeste» con lo «divino», con lo «radiante» y «cegador». Bien es verdad que una de las cuestiones filológicamente más discutidas del Proemio es, justamente, si este inequívoco «hacia la luz» debe entenderse referido al propio Parménides, que así sería escoltado por «las hijas del Sol [...] hacia la luz», o la lectura del pasaje ha de hacerse de modo continuo, por lo que las mencionadas Helíades, en realidad, le escoltan, sí, pero sólo después de que «dejaron atrás la morada de la Noche hacia la luz» (con lo que son *ellas*, y no el Narrador, las que así orientan su destino). Para los partidarios de la anábasis, la segunda posibilidad sencillamente no existe, toda vez que precisamente ese dejar atrás la morada de la

---

[26] *Lehrgedicht**, p. 21. Coherentemente, la explicación suele formar parte, como se ha señalado, de las interpretaciones «chamanísticas» (Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides**, p. 68).

[27] K. Jaspers, *Die grossen Philosophen**, p. 640.

[28] H. Fraenkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica**, pp. 331 y 346.

[29] F. Montero Moliner, *Parménides**, p. 30.

[30] Concepto, por otra parte, hoy en completa revisión.

Noche sirve de refuerzo a la idea de que, comoquiera que sea, se menciona un dejar atrás la oscuridad; oscuridad que, dada la concepción cosmo-mítica general de los griegos (volveremos sobre ello), sólo puede imaginarse en el mundo «de abajo», el mundo, para ser más exactos, ctónico, extendido «bajo tierra». Y otros datos apoyarán la hipótesis. En efecto: ¿no se mencionan unas «puertas» de imponente presencia, puertas que se sitúan «en lo alto del éter»? ¿Y no es «etéreo» un adjetivo que normalmente designa en griego la parte más «pura», y por ende más «elevada», del «aire», del *aér*? Que la morada es «celeste» apenas podría, pues, discutirse, tanto más cuanto que las puertas de marras son nada menos que las «de las sendas de la Noche y del Día», vale decir, aquel umbral, poco menos que absoluto, donde se establece la más radical, a todos los niveles, de las separaciones pensables. La geografía será, entonces, «celeste»; la más apropiada, digamos para concluir, a las idas y venidas de unos personajes cuyo rango demónico se subraya sin cesar.

En el extremo opuesto a este punto de vista, un buen puñado de autores ha creído leer en el Proemio, por el contrario, una auténtica «katábasis»: un descenso del Narrador al inframundo. Ya se ha mencionado arriba una de las pistas textuales que han podido conducir a semejante sospecha: que la expresión «hacia la luz» no haya de aplicarse, en realidad, al favorecido vidente, sino a las «hijas del Sol», que serían las que experimentarían el desplazamiento desde lo oscuro a la claridad. Esta segunda lectura, por lo demás, apela en su defensa a no pocos elementos ulteriores, tanto literales como de fondo. Mencionaremos algunos de ellos. El primero: se ha señalado más de una vez que el vocabulario, y hasta la fraseología utilizada por Parménides, bebe directamente de fuentes épico-didácticas, tanto homéricas como hesiódicas[31]. Nada menos negable, en este sentido, que «las sendas de la Noche y del Día» de nuestro v. 11 citan literalmente un verso de la *Odisea*, el 86 del canto X; que «carro y yeguas»

---

[31] Merecen recordarse, en este sentido, tanto los ingentes esfuerzos realizados por Mourelatos (*The Route of Parmenides**, pp. 1 ss.; cfr. en especial, para las referencias del texto, pp. 8 y 9) para demostrar la presencia de Homero en el *Poema* (y minimizar la de Hesíodo), cuanto los desplegados, a su vez, por M. Pellikaan-Engel (*Hesiod and Parmenides**, pp. 1 ss. Cfr., en especial, pp. 6-7) a favor, justamente, de la huella hesiódica.

[1. 21], «aun así» [1.31], «llegado... a nuestra casa» [1.25], «por el camino real» [1.21] «umbral de piedra» [1.12], «te impulsó a tomar» [1.26] y otros sintagmas reproducen literalmente expresiones de la *Ilíada*, y a veces también de la *Odisea*; nada más sugestivo, en otro orden de cosas, que el parentesco sugerido por Barbara Cassin entre ese héroe parmenídeo que es, en su opinión, el ente, y ese otro héroe, esta vez homérico, que recibe el nombre de Ulises[32]... Esto, por lo que hace a Homero. En cuanto a Hesíodo, muchos son los filólogos que, entre otros paralelismos, han indicado con toda justicia lo próximo que nuestro Proemio se halla al correspondiente de la *Teogonía*, con su súbita irrupción, en la vida del poeta, de las Musas omniscientes. Ahora bien: si el vocabulario corresponde al universo de la épica, nada más natural que buscar también en aquel mismo universo, mal que le pese a Tarán, una exacta comprensión de la «geografía», mítica o no, que subyace al *Poema*. Y, puestos en esta tesitura, los partidarios del viaje al inframundo se creen pertrechados con no pocas razones de peso. Si, en efecto, se debe partir del hecho de que las Helíades han dejado atrás «la morada de la Noche», la morada de la Noche es, justamente, una de las más impactantes figuras de la *Teogonía* hesiódica, donde forma parte principal de la disposición del infierno. Versos con gran frecuencia repetidos así nos la presentan:

«También se encuentran allí las terribles mansiones de la oscura Noche cubiertas por negruzcos nubarrones. Delante de ellas, el hijo de Jápeto sostiene el ancho cielo, apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos, sólidamente, allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce»[33].

En la cosmovisión hesiódica (o de quienquiera que insertara estos versos: volveremos sobre ello), la «terrible casa» *(oikía deiná)* de la oscura Noche se encuentra pues *éntha*, «allí», un «allí» (seguramente paralelo al ya subrayado «allí» de nuestro texto [1.11]) que para el poeta de Ascra determina aquel lugar situado

---

[32] B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant**, pp. 53 ss. Con anterioridad, «Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide: quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33», en *Études sur Parménide**, v. II, pp. 163-169.

[33] Hesíodo, *Teogonía**, vv. 744 ss.; trad. cit., p. 104.

«bajo la anchurosa tierra» (v. 717), el Tártaro tenebroso, donde Zeus encerró por siempre a los Titanes; y que, situado tan lejos de la Tierra como separado está el cielo de aquélla, cuenta, entre otras referencias ilustres, con «las resonantes mansiones del dios subterráneo [del poderoso Hades y la temible Perséfone]» (vv. 767-768), la casa de «los hijos de la oscura Noche, Hipnos y Tánato, terribles dioses» (vv. 758-759) y el palacio donde reside «la terrible Estigia» (v. 776). Lo ameno del enclave se completa con la observación de que también «allí» se encuentran «de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro, del ponto estéril y del cielo estrellado [...] los manantiales y términos hórridos y pútridos de todos» (vv. 736-739), espacio concebido como un «enorme abismo» (*chásma*: v. 770). Permítasenos, pues, insistir: la mansión de la Noche, lugar limítrofe por excelencia, eleva sus sombríos muros en lo más hondo del mundo subterráneo. ¿Y cómo no advertir, además, que justo delante de ella está Atlas sosteniendo el cielo, punto no menos extremo, tan extremo que es ahí donde se produce el constante cruce alternativo entre la Noche y *Hemére*, la luz del día? Cruce, en verdad, donde la potencia nocturna y la diurna aproximan sus «viajes», sus *hodoí*, no por otra razón que por la de pasar una a ocupar la misma casa de la Noche que la otra está ya a punto de abandonar:

«Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje. Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla»[34].

Para los partidarios de la katábasis, la cuestión no puede, de esta manera, estar más clara: las «puertas» mencionadas por Parménides son esas mismas puertas hesiódicas de la casa de la Noche donde «alternativamente» (y recuérdese al respecto lo alternativo de las llaves «de doble uso» que, en nuestro *Poema*, custodia Justicia), alternativamente, digo, Noche y Día intercambian saludos en el respectivo comienzo y final de su cíclico viaje al exterior. (Añádase, por lo demás, que el tema de los caminos de la Noche

---

[34] Hesíodo, *Teogonía**, vv. 750 ss. (trad. cit., pp. 104-105).

y el Día pertenece ya a la *Odisea*, y exactamente con ocasión del descenso de Ulises a los infiernos; un descenso cuya finalidad no es otra que la de adquirir conocimiento, orientación para su viaje de retorno a Ítaca...) En la reconstrucción a mi parecer más convincente del cuadro, la firmada por Maja E. Pellikaan-Engel, la situación debe, así, entenderse en los siguientes términos: Parménides, que naturalmente se halla sobre la superficie de la tierra, es arrastrado en mitad de la noche hacia el interior de la misma, a través de una puerta del todo semejante a la hesiódica de Atlas, por unas hijas del Sol procedentes de la misma mansión de la Noche a la que luego habrán de llegar; mansión donde la lógica de la alternancia exige que le reciba una diosa reveladora que ya sólo puede ser, vistas las circunstancias, *Hemére*, la mismísima luz del Día[35].

Una sugerencia como la anterior tiene una indudable virtud: permite escapar, como ya antes se insinuó, al rígido esquema oposicional que continuamente enfrenta la «luz» y lo «elevado» con la «sombra» y lo «inferior». Si el esquema hesiódico es válido, en efecto, lo que se impone más bien es un esquema cíclico, en el que tanto la luz como la oscuridad son dueñas alternativas de ambos espacios, el que se extiende sobre la tierra y el abierto bajo el suelo. Cierto es que el dibujo se enfrenta a dificultades de fondo: en especial, que la «cosmografía» que así se nos ha transmitido como «hesiódica» parece presentar incoherencias internas, toda vez que, a tenor de muchas tradiciones helénicas, la morada de Atlas no se encuentra precisamente en lo hondo del Tártaro, sino en el extremo occidental del mundo entonces conocido, al borde del océano que no en balde se llama Atlántico, en las montañas del mismo nombre. Por éstas y por otras razones, muchos filólogos han considerado interpolados estos pasajes de los que se hace depender una interpretación que no deja, así, de presentar dificultades[36]. Y son hechos innegables, por lo demás, que así como las puertas «hesiódicas», que nada tienen de «etéreas» y sí de «broncíneas», pa-

---

[35] M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides**, pp. 60-61. Es opinión de la autora, además, que la propia *Hemére* habría formado parte de la comitiva. Que la diosa es *Hemére* ya había sido anticipado, en 1924, por Gomperz.

[36] Otra posibilidad, desde luego, es reinterpretar el texto «hesiódico» recibido en términos, también, de una ubicación de Atlas en el extremo occidental del mundo. Es la apuesta, entre otros, de un autor como Morrison*. Para otros, por

recen guardadas por Atlas, las parmenídeas, que sí son «etéreas» y «de piedra», lo están por Justicia.

Ahora bien: cualesquiera que sean las dificultades afrontadas por la explicación «katabática», ésta, a mi juicio, tiene el mérito innegable de haber diseñado el marco correcto en el que, por razones que ahora expondremos, hemos de concebir la atmósfera en que se desarrolla el Proemio. Que en éste se describe un viaje hacia un conocimiento superior, apenas parece dudoso. Menos fiable, en cambio, parece el impulso que nos lleve a admitir que, *en tal caso*, lo apropiado es concebir alguna forma de irrupción en «lo alto». Como ya antes insinué, que Platón haya dejado por escrito su profunda connaturalidad con Parménides (y su consiguiente ajenidad, recuérdese el *Teeteto*, con respecto al resto de los griegos) apenas puede probar nada. A este propósito, más firme resulta, en cambio, el recuerdo de que, en no pocos ámbitos arcaicos, y comenzando por los helenos, la búsqueda del conocimiento pide justamente efectuar un viaje «abajo», «bajo tierra», allí donde se supone que moran los númenes más antiguos y sabios[37]. Dicho en otros términos: la «atmósfera» del Proemio es,

---

su parte, las expresiones «hesiódicas» deben tomarse sin mayor precisión, como evocaciones de una inconcebible región indefinida que tanto podría situarse «bajo la tierra» como «más allá del Océano». Téngase en cuenta, por lo demás, que, como veremos, la cosmología «hesiódica» presenta diferencias más que notables con la propuesta por Parménides, comenzando por la admitida esfericidad de la Tierra de éste. Se han dado, así, combinaciones como la sugerida por Mansfeld, quien se representa la «puerta» como una abertura practicada, sí, «al Oeste», pero en la «corona» exterior que encierra el cosmos parmenídeo, dando de este modo acceso, desde el cielo, a una «casa de la Noche» que estaría situada en un espacio trascendente al mundo, y que es el canal de comunicación por el que Día y Noche entrarían por turno en el cosmos (*Offenbarung...**, p. 246).

[37] El mismo Platón, por otra parte, en un celebérrimo pasaje del *Fedón*, en el que Coxon quiere leer los ecos no sólo de la «vía pitagórica», sino del propio «camino» parmenídeo, ha colocado explícitamente *en el Hades* el lugar donde adquirir conocimiento de la verdad: «Cierto que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí» (*Fedón* 68a-b; trad. cit., p. 47).

a grandes rasgos, la misma que podemos encontrar en círculos de iniciación; círculos, hoy por hoy, nada bien conocidos, pero en su día indudablemente poderosos, a los que sin demasiada precisión suele darse el nombre de «mistéricos»; y que los especialistas tienden a identificar bien con corrientes «órficas», bien con ambientes «pitagóricos», bien con el mundo «eleusino», bien con distintas combinaciones de algunas de estas formas.

Que el Proemio se mueve en el orbe iniciático es una tesis que, como ya antes comprobamos, mantuvo entre otros el mismísimo Jaeger. Claro que la autoridad del filólogo no bastaría, por sí sola, para convencernos; pero lo cierto es que no pocos signos animan a proseguir en tal dirección. En efecto, como se ha hecho notar más de una vez, la expresión «el hombre que sabe», en griego *eidóta phôta,* del v. 1, 3, apunta con firmeza al lenguaje de las inicia-ciones: «Siguiendo a Diels*, p. 49, y a Bowra*, p. 50, Burkert*, p. 5, ha argumentado que el participio *eidos* sin complemento directo denota al iniciado en los misterios en al menos tres pasajes relevantes de obras de otros autores: Eurípides, *Rhes.* 973, Andócides, *de Myst.* 30, y Aristófanes, *Nubes* 1241»[38]. *Eidós,* «sabio», es, como se sabe, en realidad, el hombre que «ha visto», y nada más tentador, en este contexto, que suponer que la «visión» a que aquí alude el lenguaje sea justamente la visión iniciática, incluso quizá la eleusina... De valer esta interpretación, el viaje a la ultratumba, esto es, a un (más o menos determinado) «Más allá», oscura fuente subterránea de saber, debería enmarcarse, como decimos, en esa misma atmósfera de solemnidad y emoción religiosa, de trascendencia y aceptación, que todavía parece desprenderse de los misterios, autoconcebidos como experiencias últimas y consoladoras de un acceso comprensivo a ciertas claves (por no decir «la» clave) definitivas de la realidad[39]. Esta interpretación, por lo demás, ayudaría, como es obvio, a resolver una de las cuestiones más escurridizas de nuestro texto, a saber, la relativa a la verdadera identidad de esa «diosa», más bien benévola, que se dispone a ilustrar sin límite a nuestro viajero. Aquí, como es natural, las opciones se multiplican. Conta-

---

[38] A. Gómez-Lobo, *Parménides**, p. 49 (pasaje modificado para su adaptación a nuestro sistema de cita). Como era de esperar, la interpretación es rechazada por Tarán, para quien se trata, sencillamente, de alguien que «conoce el camino», dado que ya ha viajado anteriormente por él (*Parmenides**, p. 10).

[39] K. Kerényi, *Eleusis**, *passim*.

mos así, en primer lugar, con quienes insisten en la necesidad de que la potencia en cuestión sea, justamente, una diosa sin nombre, ya que Parménides «tenía buenas razones para dejar a la diosa en el anonimato» (Tarán*, p. 16). Es plausible sostener, en efecto, que desde el momento en que su intención acaso fuese la de sustituir el marco mítico en el que presumiblemente fue educado por un rígido sistema intelectivo enteramente dominado por la consecuencia racional, la «diosa» en cuya boca pone su descubrimiento ya no puede identificarse con ninguna de las que figuran en el abigarrado panteón helénico; esa supuesta diosa, en efecto, sería del todo ajena a la religión, y se limitaría, como ya antes señalábamos, a enmascarar literariamente el hecho de que lo «revelado» es, simplemente, la verdad descubierta, siguiendo un método objetivo, por un pensador que sólo cree en la lógica; un pensador que quiere sacralizar por vía retórica lo impecable de su proceder mental (Tarán*, p. 31, con apoyo en Cherniss*)[40]. Por el camino de esta exégesis, la «diosa» parmenídea debe entenderse, pues, como una mera personificación de la potencia (de lo) racional, territorio sin confesiones que la filosofía está empezando a conquistar. En otros términos, la «diosa» es, literalmente, la diosa *de* la Filosofía, y hasta quizá la Filosofía, personificada como diosa; o bien, por citar la célebre interpretación de Martin Heidegger, la propia meta del anhelo filosófico, la *Alétheia* misma, la Verdad[41]. Por sensata que parezca esta interpretación, no se crea, sin embargo, que los comentaristas han tendido a apoyarla en masa. Al contrario: la dispo-

[40] Una interpretación igualmente racionalista sostiene, con otros acentos, Mario Untersteiner: «Parmenide, in realtà, trasporta nel mondo del puro conoscere il polimorfismo della antica dèa pregreca: essa rimane unità, ma sottoposta a un fecondo processo di rifrazione logica» (*Parmenide**, pp. LXVII-LXVIII).

[41] Cfr., entre otros muchos textos y pasajes, *Parmenides**, pp. 6-7 y 21, cuyo tenor es tajante: «Wer ist die Göttin? [...] Die Göttin ist die Göttin "Wahrheit". [...] Die Göttin, die hier erscheint, ist die Göttin *Alétheia*». («¿Quién es la diosa? [...] La diosa es la diosa "verdad". [...] La diosa que aparece aquí es la diosa *Alétheia*»: trad. cit., pp. 10 y 22.) Por otra parte, ya en 1927, en el parágrafo 44b) de *Sein und Zeit*, hablaba Heidegger de «la diosa de la Verdad que guía a Parménides». Naturalmente, Jean Beaufret abunda en parecidas ideas: «La déesse de Parménide n'est donc pas une déesse de la vérité, au sens un peu dégénéré où Poséidon deviendra le dieu des tempêtes, comme Apollon le dieu de la poésie. Elle *est* la Vérité. C'est ainsi la Vérité elle-même qui apparaît comme sacrée...» (*Le Poème...**, p. 9). También G. Colli (*El nacimiento de la filosofía**.)

sición narrativa del Proemio, y también otras razones, han llevado a muchos a creer que la *theá*, la diosa que tranquiliza y acoge a Parménides, no es otra que aquella misma «Justicia» (o «justicia»), aquella *Dike* (o *dike*, aquí lo teológico se funde con lo filológico...) que ya anteriormente se presentó ante nosotros como guardiana «pródiga en dar pago» de las llaves de la Puerta. Esta identificación, se ha recordado hasta la saciedad, proviene del propio Sexto Empírico (*Contra los profesores*, 7.113-114), que ha sido seguido en ello por intérpretes como Deichgräber*, Reinhardt (*Parmenides**, p. 26), Mansfeld (*Offenbarung**, pp. 261 ss.) y Verdenius («Der Logosbegriff...*, p. 100). Dicha identificación ha sido negada por otros tantos autores (entre ellos, por Tarán: *Parmenides**, p. 15), entre otras cosas porque parece innatural, leído atentamente el relato del viaje, que habiendo continuado la comitiva su trayecto más allá de las puertas custodiadas por Dike, sea también Dike quien, más allá de la propia puerta, se encuentre esperándolos en las mansiones en las que desemboca el camino. (Por no mencionar el hecho, por lo demás dudosamente decisivo, de que la propia «diosa» innominada se refiere en su parlamento a Dike, y la interpretación anterior obligaría a suponer que está hablando de sí misma en tercera persona.) Ahora bien, aun cuando no se trate de *Dike*, la mención de la diosa del Derecho sí arroja una luz adicional sobre la cuestión del significado «iniciático» o no del viaje: el calificativo «pródiga en dar pago» *(polýpoinos)*, en efecto, comparece a su vez en la literatura denominada «órfica», y sirve, pues, para algunos de señal para enmarcar nuestro texto en los patrones comunes de la literatura de iniciación[42].

Para autores como Gadamer, en cambio, la respuesta a la pregunta «¿Quién es la diosa?» no ofrece duda alguna: «Me parece que conozco muy bien a la diosa de la que habla el pensador: es Mnemósine, es la diosa de la *mneme*, porque la sabiduría está basada en la unidad y la estabilidad de la memoria»[43]. Que se refiera, por cierto, a ella con la misma expresión, *theá*, con que Homero invoca a su Musa en el primer verso de la *Ilíada*, parece sustentar la tesis, y análisis como los inolvidables de Marcel

---

[42] Sobre esta cuestión, *vid.* A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática**, p. 129.

[43] H.-G. Gadamer, *El inicio...**, p. 107.

Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica** caminarían, me parece, en la misma dirección. Innecesario sería subrayar aquí, por lo demás, el papel fundante del saber, del decir y del «pensar» que las Musas, y por ende su madre mítica, la Memoria (Mnemósine), tiene en la cultura griega arcaica, al menos desde Hesíodo y puede ser que desde antes. Tampoco esta lectura, sin embargo, ha alcanzado unanimidad, y ni siquiera entre los antiguos. Así, alguien como Proclo pudo sugerir por su parte, en su comentario al *Parménides* platónico (*in Parmenidem*, 4.34; cita el texto Cornford, en *Platón y Parménides**, p. 73, nota 3[44]), que se trataba de una ninfa, la ninfa Hipsípile, en cuyo nombre parecen cantar las tan mentadas «puertas» *(pýlai)* etéreas del *Poema*. ¿Habremos de situarnos mentalmente, entonces, en la esfera experiencial de las ninfas, vale decir, de aquellas –si hay que creer a Hesíodo– primordiales hijas de Gea «que habitan en los boscosos montes» (*Teogonía*, v. 130), tan ubicuas como longevas, y a cuya esfera pertenece sobre todo el poder de la génesis, el poder de la gracia, el poder de la seducción? Más adelante volveremos sobre el alcance de esa posibilidad. Por el momento, subrayaremos el hecho de que, para otros, la «diosa» que perseguimos debe ser entendida en los términos que proporcione no alguna tradición anterior de la que Parménides se sienta heredero, sino *la propia cosmología* que se desarrolla en la «segunda» parte de la obra[45]. Este principio, de suyo razonable, tampoco arrojará, sin embargo, una solución definitiva de la cuestión. Pues es sabido, y en su momento vendré a recordarlo, que ni siquiera la «diosa» que el *Poema* sitúa, ya hacia el final de nuestros restos, en el centro de todo, ha suscitado consenso alguno entre los es-

---

[44] Que lo mencione no significa, sin embargo, que acepte la propuesta, ya que se alinea decididamente con la interpretación que antes hemos llamado «racionalista»: «¿Quién es esta diosa que entrega su revelación a Parménides? Proclo da a entender que se refería a "la ninfa Hipsípile", aludiendo, sin duda, a las altas puertas del Día y la Noche, más allá de las cuales se reúne con él. Pero, en esencia, se trata incuestionablemente de la diosa de la Razón, una proyección de la facultad que se ejercita en el razonamiento matemático cuando se deducen ciertas conclusiones a partir de principios autoevidentes» (*Principium Sapientiae**, p. 149).

[45] Entrecomillo «segunda» porque es tesis fuerte de este comentario, según se verá, que el *Poema* presenta una inequívoca unidad, tanto de contenido como de forma.

tudiosos. Supongamos, sin embargo, y sin perjuicio, como digo, de recuperar más tarde el problema, que se deba pensar ante todo en la presumible enseñanza pitagórica que, a tenor de las noticias que han llegado hasta nosotros sobre las andanzas de Parménides (*vid.* textos **1**, **5**, **6**), hubo de recibir nuestro héroe acaso en su juventud. En este orden de consideraciones, preciso es recordar que, según la ordenación del cosmos que verosímilmente sostuvo el pitagorismo (o alguno de sus representantes), el centro del universo vendría a estar ocupado por un «fuego central», un «cubo ígneo», auténtico «hogar» del cosmos, que el pitagorismo, simbólicamente o no, vino a concebir en términos de «Hestia», vale decir: de la «virgen veneranda», la inmóvil diosa central de la que algún «himno homérico» asegura que «en todos los templos de los dioses es objeto de honor y entre todos los mortales se la tiene por la más venerable entre las diosas»[46]. De ser así, un «pitagórico» Parménides habría viajado hasta el centro universal, y allí habría escuchado –y tocado– a la mismísima Mónada que la corriente de su predilección habrá de identificar, en su particular lectura alegórica de los textos homéricos, con el «Tártaro» del ciego de Quíos[47].

Mnemósine, Hestia, Hipsípile... la «diosa de la Razón» de la que Cornford habla con tanta firmeza parece pues ocultarse, de aceptarse estas lecturas, tras ciertas máscaras de lo numinoso, tan distintas como plausibles. El ámbito hacia el que apuntan nos devuelve, así, claramente al de lo religioso, ese ámbito de trascendencia que la interpretación racionalista se ha propuesto diluir. Más que todas ellas, sin embargo, apunta hacia lo mistérico un desciframiento ulterior; un desciframiento en clave, digamos, «órfica», a tenor del cual la única diosa que legítimamente puede ocupar la casa de la Noche no puede ser otra, en rigor, que la propia Noche *(Nýx)*, esto es, aquella tremenda potencia, originaria entre todas, a la que, se dice, los llamados «teólogos órficos» atribuyeron el papel de Principio absolutísimo del devenir de las cosas. Suelen recordar los eruditos, a propósito de esta cuestión, aquel pasaje de

---

[46] *Himno homérico* V: «A Afrodita», vv. 32 ss. Cito por la traducción de Alberto Bernabé: *Himnos homéricos**, p. 188. Cfr. también los *Himnos* XXIV y XXIX. La expresión «virgen veneranda» pertenece al V. Sobre la figura de Hestia, cfr. P. Vernant: *Mito y pensamiento....**.

[47] A. Delatte, *Littérature...**, p. 123.

la *Metafísica* en el que Aristóteles alude a «los teólogos que hacen surgir todo de la noche» (1071b 26), añadiendo por lo común que tales «teólogos» no pueden ser otros que aquellos pensadores «órficos» que hicieron descender al Todo de algo así como una primigenia Oscuridad. Como señala Gómez-Lobo:

«Por un proceso cuyas vicisitudes desconocemos, la Noche pasó incluso a ser ella misma el origen primero del universo en ciertas cosmogonías que florecieron en los siglos VI y V a.C. De éstas estamos informados gracias a unas breves alusiones en los escritos de Aristóteles, quien las consideraba lo suficientemente difundidas como teorías sobre el origen del mundo como para incluirlas en el momento de defender su propia tesis sobre el tipo de relación que impera entre la causa primera y el mundo. Si Parménides estaba familiarizado con estas ideas cosmogónicas que la tradición posterior ha asociado con Orfeo, Museo y Epiménides, a quienes, como vimos, se les atribuían también experiencias como la narrada por Parménides, entonces es altamente probable que haya que interpretar el viaje de Parménides como conducente al origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay. ¿Qué mayor autoridad podría invocarse para la revelación que viene a continuación?»[48].

Si Parménides fue un órfico, pues, o al menos alguien informado de las teologías órficas, y quizá favorable a las mismas, hay base para suponer que su anónima diosa no es otra que la Noche, a quien la denominada «teogonía órfica antigua», atribuida en su día a Orfeo, y llegada con enormes pérdidas hasta nosotros (a través de Damascio, quien a su vez depende de Eudemo de Rodas), convertía, efectivamente, en primerísima entre los principios de las cosas[49]. Ahora bien: ¿podrá ser ésta la última palabra en punto a nuestras dificultades? Algunos intérpretes sostienen

---

[48] A. Gómez-Lobo, *Parménides**, pp. 43-44. Como señala este mismo erudito (*ibid.*, p. 52), la primacía en apuntar a la Noche como la misteriosa diosa parmenídea corresponde a Morrison («Parmenides and Er»*, p. 60).

[49] Sobre esta cuestión, cfr. R. B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego**, pp. 181 ss. *passim*. La Noche encuentra también un lugar de privilegio en las cosmogonías de Epiménides (*op. cit.*, pp. 111 ss.) y Museo (*id.*, pp. 139 ss.). Por su parte, Alberto Bernabé se muestra igualmente convencido (siquiera sea *sub conditione*): «Si la geografía infernal parmenídea es la misma que la homérica y hesiódica, el viaje de Parménides lleva al *ádyton* subterráneo de la Noche» (*Textos órficos y filosofía presocrática**, p. 130). Cfr. igualmente, para todas estas cuestiones, *Hieros Logos**, *passim*.

que no, y han querido añadir otra alternativa a las que acabamos de referir. Cabe, en efecto, reiterar que el auténtico horizonte en que se desenvuelve la odisea parmenídea es, regresemos a esta mirada, el que enmarca y da sentido a las experiencias de iniciación. Se dirá que nada hay en el texto que sugiera semejante cosa; y, sin embargo, una pista léxica, una pista casi borrada, parece conducir con insistente empeño hacia el *ónfalos* del mundo. Los misterios eleusinos, como se sabe, tienen en el denominado *Himno homérico a Deméter* algo así como su acta fundacional, el documento sacro de su constitución. Se narra en él, entre otras cosas, el múltiple mito de Deméter y Demofonte, con el rapto de Perséfone y la ira de Deó, terminando felizmente el conjunto con la divina enseñanza de «el ceremonial de los ritos y [...] los hermosos misterios [...], misterios venerables que no es posible en modo alguno transgredir, ni averiguar, ni divulgar, pues una gran veneración por las diosas contiene la voz» (vv. 476 ss.)[50]. Pues bien: cuando el poeta relata el momento en que Zeus, agotadas todas sus embajadas a la irritada Deméter, decide encargar la resolución del conflicto a Hermes el Mediador, no encuentra mejores palabras con que describir el intento que éstas:

«Así pues, cuando oyó eso Zeus tonante, cuya voz se oye de lejos, envió al Érebo al Argicida de áurea varita, para que, tras convencer a Hades con suaves palabras, trajera a la sacra Perséfone *desde la nebulosa tiniebla hasta la luz*, entre los dioses, a fin de que su madre, al verla con sus ojos, cesara en su cólera» (vv. 334 ss.; la cursiva es mía)[51].

Las expresiones en cursiva, a mi juicio, no dejan lugar a dudas: el proyectado viaje de Hades, partiendo de sus tenebrosas mansiones, es para los griegos un viaje *«eis phaós»*, un viaje «hacia» o «hasta» la luz: sintagma, por cierto, estrictamente idéntico al empleado por Parménides en su narración. Se dirá que, a tenor de cuanto hemos afirmado, tal cosa es más que obvia: dejar el subterráneo mundo de la tiniebla, ¿qué otra cosa podría significar que un viaje hacia la luz, esto es, hacia la superficie de la Tierra que iluminan los rayos de Helios?; y, en efecto, así es. Pero ¿carecerá de todo relieve que estas palabras comparezcan en el

[50] *Himnos homéricos**, Himno II («A Deméter»), pp. 43 ss.
[51] *Ibid.*, p. 77.

Himno fundacional de la experiencia eleusina? Parménides no ha dado nombre alguno a su diosa. ¿Lo ha hecho porque ni lo tiene ni puede tenerlo? ¿O lo hace porque lo tiene, pero se trata de un nombre impronunciable, de un nombre que no se *debe* pronunciar? Quien se atenga a la segunda de estas posibilidades recordará, sin duda, aquellos pasajes de Eurípides (uno en *Fenicias*, otro en *Helena*) donde se habla de «la doncella de nombre impronunciable», así como de las diosas «que se nombran juntas», la primera de las cuales (Deméter) es «la señora de todo». Y aceptará entonces, sin más, que la diosa, no tanto innominada cuanto innominable, de Parménides es, sí, otra vez una ninfa: la doncella de Eleusis, Core, por otro nombre Perséfone, soberana de los muertos (así como, de creer a Kerényi, el arquetipo intemporal de la Hija, que los misterios unifican-en-la-dualidad con su Madre[52]). Esta hipótesis podrá tenerse por descabellada, y harto débil el apoyo documental en el *Himno a Deméter*. Cierto; pero no menos cierto es que, llegado ante su «diosa», lo primero que nuestro raptado escucha de labios de aquélla es una salutación destinada a tranquilizarle: no fue, le dice, «un hado malo» o destino funesto, una *moira kaké* la que ante mí te ha traído. Esa frase hecha tiene un sentido muy preciso: no has muerto. Se objetará, y con razón, que la advertencia de la diosa debería indicar justamente lo contrario de lo que dice esta hipótesis, a saber: que justamente, puesto que no ha muerto en realidad, no es ella Perséfone, sino cualquier otra de las potencias que habitan, ciertamente, lo más hondo –aunque no Perséfone–. Y se replicará acaso, a su vez, que la advertencia difícilmente tendría efecto tranquilizador si, justamente, no fuera Perséfone misma, reina del mundo ctónico, quien garantizase su situación vital. Y aún cabría añadir, enlazando con la versión «pitagorizante» anterior, que Perséfone, para los griegos, era diosa del fuego, a la que se invocaba junto con Hefesto (y era mediante el fuego como su madre, a tenor del mito, quiso hacer de Demofonte un inmortal...). Readmitida, pues, Perséfone en la lista de las candidatas a «diosa» parmenídea, algún intérprete podría creerse autorizado a especular sobre la relación entre unos misterios que, por lo poco que sabemos, hubieron de apaciguar con toda eficacia el miedo a la muerte

[52] K. Kerényi, *Eleusis**, pp. 158 y concordantes.

(«¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos!», exclama el poeta del *Himno a Deméter,* ya hacia el final), y una filosofía «racional» cuya más obvia meta es producir en quien la escuche la convicción de que, contra toda apariencia, no es posible que se piense (y no es posible que se dé) el ser (o la realidad) del no-ser (o de lo irreal).

Sería difícil negar, a mi juicio, lo atrayente que resulta una hipótesis como la anterior. A la luz de la misma, y de la amplísima concepción de la Core que en la misma se sugiere, la mente del intérprete vuela (y es ya la segunda vez) hacia el *Fedro* platónico y las imágenes de *kórai* que pueblan el lugar donde se desarrolla el diálogo, como también hacia la *Kóre kósmou,* la «doncella del mundo» que campea, ya desde el título, en algún tratado hermético. Es más: el mencionado intérprete podría incluso recordar aquello de que, para algunos analistas de este huidizo mundo de la religiosidad helénica, los perfiles de las diosas, como los perfiles de los dioses, y como en general los perfiles de los distintos poderes demónicos que irrumpen en la existencia, tanto pueden mantener su individualidad cuanto acercarse mutuamente hasta el extremo de fundirse (y es que, al fin y al cabo, nada hay que no sea, llámese así o no, «Zeus»...). Cabría entonces conjeturar (y no es mía la conjetura) si tras la «diosa» parmenídea no se oculta, enmascarada, algo así como un poder materno universal, una «Madre de los Dioses» o una «Rea», y quién sabe si una «Señora de las Fieras» aún más arcaica, con la que meramente se alude a la Generatriz de todas las cosas, anterior y superior a la luminosa distinción que siluetea a los Olímpicos. Nadie negará que una exégesis así llevaría hasta el paroxismo, frente a la interpretación racionalista, las lecturas de Parménides que desean conservar los puentes entre el estallido de lo noético que se atestigua desde el fragmento 2 y el humus simbólico-emocional, por no decir extático, que, se quiera o no, permea nuestro Proemio. Habrá de tenerse en cuenta, sin embargo, que lo atractivo de una interpretación no es garantía de su validez. Y si ciertas pistas textuales parecen conducir, en efecto, hacia el ámbito de los misterios, otras no menos lingüísticas parecen alejarnos de él (por más que, como veremos, nos reaproximen a un ámbito común, *neutro,* de «lo divino»). Nada más fácil, por cierto, que reparar en el hecho de que Parménides, en realidad, no dice jamás «la diosa»; lo dice, desde luego, en nuestra traducción castellana, pero no en griego, donde sencillamente figura «diosa»,

sin artículo. Ahora bien, es también Kerényi quien, de la mano de Wilamowitz, ha recordado recientemente la trascendencia de un dato tan aparentemente banal para la correcta comprensión de la religiosidad de los griegos. Vale la pena citar por extenso el pasaje:

«La palabra griega para dios, *theós*, corresponde a un concepto predicativo. Por sí misma, sin artículo, designa un suceso divino: el dios como acontecimiento. El artículo despoja del énfasis al acontecimiento e introduce una visión más personal del dios. Con el artículo masculino o femenino, pero invariable en su forma, *theós* señala a un dios o diosa definidos, una divinidad a la que el orador no quiere nombrar: o porque *no puede* o porque *no lo necesita*. Por consiguiente, *theós*, o el femenino *thea*, es más apropiado que un nombre cuando se habla de los dioses mistéricos. Entre el uso con artículo y el uso sin artículo a menudo está el nombre propio, que el profano no está autorizado a pronunciar. *Theós* corresponde al *arreton*. El nombre propio corresponde a los *aporreta*. En público –pero no abiertamente– se hablaba de "el dios" o "la diosa"»[53].

No se divinizará aquí, desde luego, la admonición de un filólogo (más aún cuando el contexto bien puede ser el épico, y en éste la supresión del artículo no habría de ser tan relevante), pero tampoco sería prudente ignorar su lección. Y si ésta se toma en serio, que Parménides no haya hecho expresa mención de «la» diosa no podría entenderse, como leemos, más que en el sentido de que el *Poema* no apunta directamente a la(s) Señora(s) eleusina(s). ¿A qué apuntaría entonces? Desde luego, al ámbito de lo divino, pero no de lo divino individualizado, sino a un ámbito justamente «inarticulado», impersonal, neutro; de forma que, leemos, al suprimir el artículo tanto el poeta como su lengua sólo pretenden aludir a lo transpersonal de un «acontecimiento», de un «suceso divino». Entrar en la esfera de un dios, advierte a su vez Calasso, significa para el griego experimentar un súbito incremento de la intensidad vital[54], sentir que en tu vida irrumpe una fuerza, imprevista y superior, que rompe la monótona continuidad de la rutina y hace, por decirlo con

---

[53] *Ibid.*, p. 54.

[54] R. Calasso, *Las bodas...**, p. 92: «Cualquier incremento repentino de la intensidad hacía entrar en la esfera de un dios».

Sófocles, reír o llorar: ganar la sensación de un algo, indefinible y potente, que de pronto surge a tu lado, y borra por completo el sentimiento de soledad[55]. ¿Quiso Parménides expresar algo así? Ésta, como muchas de las cuestiones que hasta aquí venimos discutiendo, deberá quedar abierta, entregada a la propia opción del lector. No es la mía, sin embargo, que la interpretación del Proemio en su conjunto tenga que permanecer por entero en esta constante niebla de la indecisión. Reuniendo en lo posible algunas de las rutas que hasta aquí se han transitado, las que tengo por más sólidas, diré pues, como primera conclusión parcial de este comentario, que no me parece imposible aceptar que, sea cual fuese la intención de Parménides (en rigor, perdida ya para siempre), lo que *el texto* intenta comunicar es el sentido de una experiencia extrema, y extremada hasta el límite; experiencia (en el sentido alemán de «*Er-fahrung*», pero también en el griego de *peíro*, «atravesar») en la que alguien, según su declaración, vive una «salida» o «transporte» fuera de lo habitual que, por lo absoluto de su carácter, sólo puede describirse en términos de un traslado a los límites de la realidad y de un ingreso en el campo de lo divino. *Dónde* tenga lugar, siempre según el texto, el acontecimiento en cuestión, es en este marco un problema relativamente menor, y que, en efecto, depende tanto de la imagen cosmográfica que, a esta altura de su relato, queramos atribuir a Parménides, como del ámbito experiencial en que queramos encuadrar su experiencia. Y si la primera de las cuestiones sería harto prematuro intentar contestarla ahora, téngase siempre en cuenta, con respecto a la segunda, que cuando la mente se enfrenta a la posibilidad de algo así como un viaje «fuera» o «a los extremos de lo real», no pocas tradiciones suelen afrontar con un encogimiento de hombros el problema de si tal experiencia tendrá carácter de «subida» o de «bajada». ¿O no es el propio Mefistófeles el que, aprestándose a poner en manos de Fausto la llave que le mostrará el camino hacia «las Madres», declara equiparable, a tales efectos, tanto el ascenso como el descenso[56]? Por otra parte, hablamos de la posibilidad de un traslado a la región de los muertos. Ahora bien;

---

[55] *Ibid.*, p. 220: «Si tuviéramos que definir, por un viejo hábito, lo que ha sido el dios para los griegos, podríamos decir, utilizando el rasero de Occam: todo lo que nos aleja de la sensación media de vivir».

[56] «Versinke denn! Ich könnt auch sagen: steige! / 's ist einerlei» (J. W. Goethe, *Faust*, Zweiter Teil, Erster Akt, vv. 6275-6276.)

¿no es ya el propio Homero quien memorablemente calificó ese espacio de «país de los sueños»[57]? Pero no sería nada improbable que la experiencia de nuestro héroe del conocimiento haya sido, en coherencia con lo dicho, una experiencia onírica, desarrollada, por ende, en una geografía más que incierta...[58] Y, por lo demás, ¿qué razones últimas podrían llevar a ubicar la mansión de los muertos en un sitio mejor que en otros? Porque si de lo que hablamos es, por ejemplo, de la «Isla de los Bienaventurados», la IIª *Olímpica* de Píndaro nos informará suficientemente de que aquélla, residencia de Crono y de su esposa Rea, no está precisamente en el Hades (como suponen otras tradiciones), sino que «las brisas del océano soplan en redor»[59]. Y tampoco se olvide, por fin, que en el contexto histórico que acaso fue el de Parménides, y como correctamente observa Dodds, «Pitágoras» aproximó «convenientemente los muertos a los vivos, trasladando el emplazamiento del Hades al aire»[60]. Estas observaciones no por relevantes dejan menos abierta, como se ve, la pregunta por la supuesta realidad de semejante «descenso» con que iniciábamos nuestra andadura. Quizá sea, pues, éste el momento de preguntarnos si, situados como estamos en una esfera de

[57] «Del océano a las ondas llegaron, al cabo de Leucas, / a las puertas del sol, al país de los sueños, y pronto / descendiendo vinieron al prado de asfódelos, donde / se guarecen las almas, imágenes de hombres exhaustos» (*Odisea*, 24.11-14; trad. cit., p. 478.)

[58] Sin ánimo de llevar el paralelismo más allá de lo razonable, un lector moderno del *Poema* difícilmente puede, en efecto, evitar el recuerdo de los avatares –tan famosos como enigmáticos– del supuesto tercer «sueño» cartesiano, en el que habrían desempeñado papel destacado una enciclopedia y un *Corpus Poetarum*, Ausonio, la fórmula *Quod vitae sectabor iter?* [«¿Qué camino seguiré en la vida?»] y ciertos versos que comenzaban con las palabras *est et non* [«es y no es», «sí y no»]. Estas experiencias oníricas de Descartes, como se sabe, fueron narradas por Adrien Baillet en *La Vie de Monsieur Descartes*, publicada en París en 1691, «on the basis of documents now lost» (S. Gaukroger*, p. 106.)

[59] «Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto, recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono. Allí las brisas del océano soplan en redor de la Isla de los Bienaventurados, brillan flores de oro, unas en tierra, en ramas de árboles espléndidos, a otras las cría el agua» (*Ol.* 2.68 ss.: *Epinicios**, p. 51). Se dirá que ésta es una concepción «órfica»; pero precisamente ése es, para algunos, el auténtico trasfondo mental de nuestro *Poema*. ¿Será pues Rea, antiquísima Madre de los Dioses, «la diosa»?

[60] *Los griegos y lo irracional**, p. 111. Dodds incluye a «los estoicos» en ese movimiento.

experiencia última, cabe ya verdaderamente distinguir, *por criterios exclusivamente internos*, la «apariencia», la «alucinación» o el «sueño» de una hipotética captación «auténtica» de «lo real». Lo seguro es, tan sólo, que Parménides ha tildado los sucesos que celebra de «encuentro con la divinidad»; mas, por lo que vemos, «encuentro con la divinidad» significa en este horizonte un encuentro tan ardiente, y tan cargado de autoridad, que sufrirlo es ya aceptarlo –y aceptarlo, se diría, con la misma o mayor certeza con que aceptamos «lo real»–. «Diosa», en este sentido, vendría a valer lo mismo que «experiencia sin par»: vivencia ígnea, incomparable, de verse situado ante la propia evidencia, habitando en el dominio de una fuerza sin contrario, la fuerza de la convicción. Leída de este modo, la experiencia parmenídea deja, entonces, de plantearse en términos de si es viable, o no, un «viaje a la ultratumba»; tenderá más bien a plantearse en términos de si es posible, o no, esta supuesta penetración en la esfera de lo evidente; penetración acompañada, se nos aclara, de un sentimiento tal de intensidad, que sólo resulta apropiado el vocabulario de la religión. Debiendo así decidir cada lector si semejante inmersión en el reino de lo noético forma parte o no del conjunto de lo que entiende admisible.

...

La filología aplicada al Proemio del *Poema*, filología llevada en algunos casos hasta extremos –por decir lo menos– de auténtica exhaustividad, no ha dejado de fijar su atención sobre otros muchos aspectos, digamos que «materiales», de esos versos. Célebre es, en este contexto, el detallado análisis de las puertas, llaves incluidas, realizado por Diels[61]. Tales aspectos, sin embargo, pese a su innegable interés cultural (y aun hermenéutico), deben quedar fuera de un comentario como el presente. Me interesa mucho más, una vez delineado el marco en que, a mi juicio, Parménides presenta su experiencia, pasar directamente a analizar los versos finales del Proemio, en los que la diosa ofrece algo así como un programa de sus enseñanzas, y resumen, por lo tanto, de cuanto habrá de venir.

Lo primero que destaca en la exposición divina es, una vez más, lo radical de sus propósitos explícitos: «Preciso es que todo

---

[61] H. Diels, *Lehrgedicht**, pp. 117 ss. Algunas de las figuras presentadas por Diels se reproducen en la edición de Conche, *Le Poème**, pp. 51-52.

lo conozcas». El aparente motivo por el que el «joven» se encuentra en la extraordinaria «casa» es pues, ahora como siempre, cognoscitivo, noético. El viaje tiene por meta adquirir conocimiento, y, como veremos, lo que la diosa le presenta, justamente, es algo así como las bases de un fabuloso programa de estudios; el guión de una enseñanza que, nunca se insistirá lo suficiente, ya desde el mismo comienzo se define como omniabarcante, como omnicomprehensiva y total: «Preciso es que todo lo conozcas». Para quien esté informado de otras tradiciones sapienciales, y por cierto que no tan alejadas ni en el espacio ni en el tiempo, lo que primero destaca en la formulación de la diosa es, así, su tajante oposición a un planteamiento como, por ejemplo, el bíblico. Porque aquí la mención del «saber», encarnada en el uso del verbo *pynthánomai,* viene precedida nada menos que por la forma verbal que, en griego, designa «lo necesario», lo que «tiene que suceder»: La *chreó.* Que el saber existe, y que existe incluso en forma de totalidad, es una concepción compartida tanto por helenos como por hebreos, por la civilización de los sabios tanto como por la civilización de los profetas y sacerdotes. Ahora bien, sobre la relación que el hombre deba tener con ese depósito absoluto de saber, ambas civilizaciones apenas pueden diferir, en ciertos aspectos, más –y el texto de nuestro *Poema* es testigo clarísimo de esa discrepancia–. Pensemos, en efecto, en el relato del libro del Génesis, la historia de aquel jardín en Edén, al oriente, con toda clase de árboles, y entre ellos aquellos dos especialísimos situados en el medio, uno de los cuales aporta con sus frutos ese conocimiento de «todo» que el giro semita presenta como «ciencia del bien y del mal», en tanto que el otro, el «árbol de la vida», garantiza, como luego habrá de verse, el acceso a la inmortalidad. Así que el relato afirma, qué duda cabe, lo posible de una doble realidad: lo posible de un vivir para siempre, lo posible de un saber igualmente sin final; sólo que la vinculación que establece entre ambas potencialidades y el ser que pronto se pondrá a la tarea de nombrar es tan clara como negativa: alejamiento y prohibición. Alejamiento y prohibición porque comer del árbol del conocimiento vendrá a suponer, dice Yahveh Dios, una muerte sin remedio; alejamiento y prohibición porque, una vez comido el fruto prohibido, el hombre y su mujer han venido a acercarse peligrosamente a la esfera de lo divino, vale decir, a la esfera de lo inmortal: «Y dijo Yahveh Dios: "¡He aquí que

el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre"» (Gn 3, 22; traducción de la Biblia de Jerusalén). Conocer, vivir; y, en particular, saberlo todo, vivir para siempre; los mismos términos, como se ve, a ambos lados del Mediterráneo, sólo que encarados, una vez aceptada su posibilidad (y una vez aceptada, por otra parte, su conexión), de un modo radicalmente distinto: con lo necesario de una prohibición, en el lado oriental; con lo necesario de una orden, en el lado occidental. El «sabio» que aquí dibuja el *Poema* es, pues, un sabio que, lejos de verse coactivamente apartado de la fuente del saber, se ve *compelido* por la diosa a apropiarse de dicho saber; y compelido *sin límite alguno*, de forma tal que, aunque no se diga expresamente, las constantes alusiones a la «inmortalidad» que salpican nuestro texto parecen insinuar, implícitamente, que acaso con el saber se gane, además, un vivir sin muerte, un vivir sin límite (temporal) y apartado de la finitud. En esta perspectiva, el *Poema* de Parménides se nos presenta como un típico (si no «fundacional») documento de «lo helénico», que en aparente oposición a las concepciones de los hebreos proclama sin tapujos lo inevitable (o lo obligado) de conocer, y de conocer, precisamente, todo lo que resulte susceptible de conocer.

Este programa de conocimiento «universal», y que como vemos acaso lleve adosada, además, receta de inmortalidad, se formula a renglón seguido y de la forma más simple. En realidad, se diría, es muy poco ese «todo», esa «totalidad de las cosas» que «es preciso» aprender: en rigor, no pasan de dos; y aunque pueda suceder que su contenido resulte inmenso, lo cierto es que, para la diosa, con un par de hexámetros basta y sobra para su formulación: y es que, como se recordará, de lo que *hay que* enterarse es «tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda / como de pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción». Sobre el alcance de estos versos celebérrimos algo se dirá, como es obvio, a continuación. Pero la conciencia filológica descansa pocas veces, y menos cuando atraviesa un campo tan minado. El lector avisado ya habrá anticipado a qué me refiero con todo esto: se trata de que aquí, como en tantos otros lugares de nuestro texto, nuestras tradiciones manuscritas distan de mostrarse unánimes, y ofrecen desde antiguo lecturas

divergentes a la que aquí se ha propuesto. La primera y quizá más famosa de estas divergencias es la que afecta al calificativo de la verdad. En la lectura que hemos preferido (y que es, entre muchos otros, la de Tarán), ésta es «bien redonda», en griego *eukykléos*; es la lección tradicional de Simplicio. En versiones distintas (es a saber, las ofrecidas por Plutarco, Simplicio, Diógenes Laercio o Clemente de Alejandría, y aceptadas, entre otros, por Mourelatos*, Gómez-Lobo* y Marcel Conche*), la verdad es más bien *eupeithéos*, «bien persuasiva», «muy convincente». Ambas interpretaciones presentan razones sólidas en su apoyo. La primera, que, por más que la forma resulte insólita, nada más apropiado como atributo de una «verdad» al modo en que, como veremos, la concibe el fragmento 8 (o de una forma de razonar de la diosa que ésta misma considera circular: *vid.* fr. 5) que esta supuesta atribución a la misma de la forma considerada más perfecta, y que por ende mejor representaría una idea de «totalidad». La segunda, que nada más apropiado al «contexto mitológico del Proemio»[62] que este hacer de la «verdad» una fuente en sí de convencimiento; y ello no sólo porque en rigor resulta extraño atribuirle a la verdad una forma geométrica, aunque sea la esférica (Conche), sino porque, en realidad, el *Poema* no deja en lo sucesivo de mencionar, en sus correspondientes lugares, tanto la «ruta de convicción» *(Peithoûs kéleuthos)* del fr. 2, como la *pístios ischýs* (la «fuerza de la convicción») de 8, 12, el *pistós lógos*, o el «discurso y pensamiento fidedignos» de 8, 50. El propio fragmento 1 que ahora comentamos tardará muy poco, como veremos (en realidad, sólo un verso) en hablar de la *pístis alethés*, la «verdadera convicción» (1, 30). Es difícil, aquí como en otros casos, decidir sobre el particular; tanto más, cuanto que resulta relativamente fácil reconducir ambas lecturas a una interpretación coherente con el resto del *Poema*. Si «bien redonda», en efecto, significase algo así como «perfecta», «completa», «cabal», esa condición suya, sólo por metáfora trasladada al plano de la figuración geométrica, explicaría bien la razón de su (igualmente aceptable) avasalladora persuasión. En la duda, mantenemos la tradición de Simplicio, que también es la de Diels, Untersteiner*, Riezler*, Kirk y Raven*, Cordero*, Couloubaritsis* y muchos otros.

[62] Gómez-Lobo*, p. 53.

La segunda *lectio disputata* se refiere al adjetivo referente al «corazón de la verdad». Éste, aquí como en otras partes, es declarado «imperturbable», en griego *atremés*. *Atremés*, típica voz formada a partir de una negación (alfa privativa), significa «que no tiembla», «impávido», «inmóvil» en el sentido de «sereno». La dicción de la diosa estaría aludiendo por vez primera, pues, a ese carácter de «inmovilidad», de «ausencia de inquietud» que una tradición milenaria, la tradición llamada «metafísica», atribuirá comúnmente a su(s) objeto(s) supremo(s). Así lo habrían entendido Simplicio, Clemente, Sexto, y quizá por eso habrían escogido esa palabra. En cambio, Diógenes, Plutarco y también el propio Sexto (todo depende de los manuscritos) habrían preferido, como nos recuerdan las ediciones críticas, otra voz no menos potente: *atrekés*, con el sentido de «exacto», «preciso», «auténtico». Pocos aceptan hoy, en verdad, esta segunda posibilidad. Quede pues «impávido» el corazón de la verdad, y pasemos a preguntarnos por esas dos ramas en que parece dividirse la enseñanza sin fisuras de la diosa.

Lo primero que salta a los ojos, frente a los vv. 29 y 30, con su característica escisión binaria (*emèn... edè:* «tanto... como»), es la insistencia de la diosa en no abandonar en modo alguno el ámbito *epistémico, gnoseológico*. Una vez más habrá que señalar que este *Poema,* supuestamente centrado en «el ser», diseña una «totalidad» de lo cognoscible que divide sin residuo una escisión cognoscitiva, la escisión absoluta y primera entre «la verdad» y los «pareceres de mortales». Sobre ello vendremos en seguida, pero, ante todo, una precisión. No se habla aquí propiamente de «la verdad», sino de algo en principio más concreto y ¿cómo decir?... carnal: *aletheíes... etor,* el «corazón de la verdad». ¿Se introduce con ello alguna diferencia significativa? Como se sabe, *étor*[63] es un término homérico, harto común también en la lengua lírica, y, en conclusión, poético: designa, de forma muy imprecisa, algo así como la «sede» de los afectos, las pasiones y también, en ciertos contextos, la inteligencia: una parte «central» del organismo, sitúese donde se sitúe, cuyo semantema anima, pues, a leer en nuestro texto la mención de algo así como «el núcleo» (afectivo-pulsional, pero también intelectivo) de la verdad. Ahora bien,

[63] Sobre este concepto, cfr. C. Megino*, pp. 236 ss.

los propios usos homéricos de este término (*vid.* C. Megino*, *passim*), como los de otros relacionados con él (caso, sin ir más lejos, de *thymós*), invitan, por su parte, a considerar que, en no pocas ocasiones, la palabra –y su referente– tiene más bien un uso sinecdótico, de forma que, aquí, la supuesta «parte» está en realidad por el todo, y el «corazón» de la verdad sustituye tanto a «la verdad», sin más, como el «corazón» del hombre, en ciertos contextos poéticos, vale, sin más, por «el hombre» mismo. Una lectura alternativa (es el caso de Marcel Conche*) preferirá leer aquí la mención expresa del «lugar» en que «se encuentra» la verdad. La diosa, para esta interpretación, ofrecería al joven descubrirle el ser verdadero, con vistas a que a partir de ese momento se encuentre en condiciones de descubrir la verdad.

Sea de ello lo que fuere, insistamos, como siempre, en lo que parece asegurado: «todo», esa «totalidad de las cosas» *(pánta)* cuya ilimitada aprehensión promete la diosa, se escinde sin residuo en la pareja *Alétheia-dóxai*, «verdad» (en singular) y «pareceres» (en plural). La dicotomía, a estas alturas de la historia de la filosofía, no sólo es conocida; en realidad, se ha transformado ya en un tópico, sobre cuyo alcance y significación apenas se discute. Las propias sutilezas de nuestro texto fundacional, sin embargo, no avalan en absoluto semejante tranquilidad, y quizá estén pidiendo ahora que señalemos, cuando menos, su profunda ambigüedad. Porque, en apariencia, esa bifurcación divide el todo de las cosas, *(tà) pánta*, en dos subespecies precisas, opuestas, como decimos, tanto en su carácter (simple o plural) como en su valoración gnoseológica: una «positiva», adornada con todas las condiciones favorables de lo «estable», «fiable» y «firme», y otra «negativa», dotada, por su parte, con las notas desfavorables de lo «inexacto» e «incierto», de lo «poco de fiar». Al primer golpe de vista, pues, la diosa parece considerar que ese todo de lo cognoscible se reparte en dos bloques irreconciliables, tan disyuntos y enfrentados que la propia idea originaria de un todo que los reúna resulta muy amenazada. La atribución de «impavidez» a sólo uno de esos conjuntos arrojaría automáticamente al otro a las tinieblas de lo incierto; no quedaría más «totalidad» que la representada por la «verdad». (Y, por cierto, que ésta ha sido la interpretación seguida por no pocos.) Ahora bien: si, en cambio, se subraya el hecho de que, en rigor, el primero de los subconjuntos no es tanto «la verdad», *simpliciter*, cuanto su «corazón», vale de-

cir, aquella parte «central» donde quizá se concentre eso que, tiempo después, se llamará «la esencia», la dicotomía no vendría a darse, realmente, entre «verdad» y «pareceres», sino entre el «núcleo» o «esencia» de la verdad y aquella otra «parte», igualmente, de la verdad que serían pese a todo las opiniones de los mortales. Y, por último, que ese supuesto «núcleo» de la verdad que es el *étor* pueda leerse a su vez, según adelantamos, como sinécdoque del todo no hace sino multiplicar las posibilidades de interpretación, confirmando hasta qué punto se impone en estos temas intensificar el cuidado. El principio inexorable de la circularidad hermenéutica no nos permite, sin embargo, decidir ahora esta cuestión, toda vez que sólo la propia comprensión conjunta del *Poema* podrá, en un segundo o tercer momento, arrojar algo de luz sobre pasajes tan abiertos.

«Pareceres de los mortales», por lo que hasta ahora hemos leído, es en todo caso la expresión que la diosa utiliza para aludir a la «segunda parte» de sus enseñanzas. El giro apunta a una posición que hoy consideraríamos «subjetivista»: las opiniones tienen sus responsables, y esos responsables son los «mortales» que las enuncian y sostienen. El *Poema,* sin embargo, que tanto ama citarse a sí mismo, repetirá más tarde la expresión, pero lo hará con un interesante cambio de matiz. Dirá, sí, «pareceres», pero los pareceres ya no serán esta vez pareceres *de* los mortales: serán, directamente, «mortales opiniones» (8, 51), opiniones en sí mismas mortales. ¿Afectará retroactivamente esta versión a la encontrada en el fragmento 1? Si hubiera de ser así, el «subjetivismo» de la primera lectura tendría que corregirse en un sentido, por así decirlo, de una mayor consistencia óntica no sólo de las opiniones, sino también de la verdad: opiniones y verdad que ahora se opondrían no en virtud del carácter mortal o no de las cabezas que los avalan, sino de su propio carácter «mortal» o no (esto es: efímero o no, inmutable o no, perecedero o no). «Verdad» y «opiniones», en esta perspectiva, vendrían a diferenciarse como lo mutable de lo inmutable, lo que muere de lo que no; y ello arrojaría no sólo nueva luz sobre el calificativo de *atremés* que se adjudica a la *Alétheia,* sino que quizá haría más comprensibles los lineamientos de una reflexión que, en su tajante fragmento 3, ha enlazado decididamente el pensar con el ser.

Cederíamos a la tentación de acampar en estos versos si no fuera porque, incansable, nuestro texto continúa su marcha –y lo

hace engrandeciendo el caudal de nuestras cuitas. Antes hemos dicho, en efecto, que la divina partición del todo no conoce más subcampos que a) «(el corazón de) la verdad» y b) «las opiniones (de los) mortales». La diosa, sin embargo, se adivina tan perversa como solían ser las diosas griegas, y esa inicial formulación, apenas pronunciada, deja paso a un añadido ulterior, de nuevo una simple pareja de versos, que ha venido a convertirse en auténtica cruz de los intérpretes: «Aunque, aun así, los aprenderás, como preciso era / que las apariencias sean genuinamente, permeando todas a través de todo» (1, 31-32). Establecer siquiera un mínimo elenco de las perplejidades que este puñado de palabras ha suscitado a lo largo del tiempo escaparía ya a los límites de este comentario. Comparecen aquí, en efecto, las habituales disputas filológicas, empezando por las propias de la mera fijación del texto: ¿debe leerse, como aquí, *pánta perônta,* «permeando todas», o más bien, como en ciertos manuscritos de Simplicio, y como acepta, junto con Reale-Ruggiu[64] y Mourelatos*, Gómez-Lobo, *pánta per'ónta,* «siendo todas» (Reale-Ruggiu), «siendo la totalidad de las cosas» (Gómez-Lobo)? ¿Y qué decir de «genuinamente», *dokímos?* Suponiendo que deba ser así, *dokímos,* y no *dokimos' (dokimosai = dokimásai),* según conjetura de Diels, ¿qué sentido exacto habremos de darle? Por no hablar todavía, como luego lo haremos, del temible *tà dokoûnta* que aquí se ha optado traducir por «las apariencias», pero cuyo significado se cuenta entre los más escurridizos del *Poema*. Señalemos pues, como venimos haciendo, elementos que nos parecen insoslayables tanto en la crítica como en su aclaración.

Sea el primero de ellos que, contra interpretaciones que han tendido a minimizar el alcance de estos dos versos, al centrarse como se centran en la estricta bipartición *Alétheia / dóxai* de los dos versos anteriores, estos dos conflictivos versos contienen, inequívocamente, la decisiva expresión de lo necesario, la ya conocida forma *chrên*. Que *tà dokoûnta,* signifique eso lo que signifique, *chrên dokímos einai,* «preciso era que sean», es, pues, inequívoca admonición de la diosa, que extiende sobre *«tà dokoûnta»,* aquí las apariencias, ese mismo manto de necesidad que ya precedía a su llamada a saber. Corresponde, como se sabe, a

[64] *Parmenide. Poema sulla Natura**, pp. 88-89, 201 y concordantes.

Karl Reinhardt la honra de haber sido el primero en poner de manifiesto, con toda contundencia, este crucial aspecto de la cuestión[65], en el que, como es notorio, apoya su lectura «unitaria», celebrada ya por Heidegger en una conocida nota de *Sein und Zeit*, del conjunto del *Poema*. La expresión, en cualquier caso, es conflictiva, toda vez que, como ya señaló Reinhardt, introduce en la idea de necesidad un aparente tiempo pasado («*had* to be aceptable», traduce Tarán*[66]), aunque no necesariamente, contra lo supuesto por ese mismo erudito, una necesidad que sólo en el pasado hubo de ser válida (Reinhardt*, p. 9). Aceptar la necesidad que conlleva el término, y aceptar el sentido de «pasado» que *prima facie* presenta la forma en imperfecto, no significa, por lo tanto, aclarar automáticamente su sentido. Para algunos, en efecto (Kranz, seguido por Gómez-Lobo), la forma representa en realidad un «irrealis», esto es, (la necesidad de) una realidad contrafáctica. «La diosa no promete en primera instancia explicar por qué los mortales aceptaron las apariencias, sino dar una explicación de lo que habría sido la existencia genuina de las apariencias, algo que en realidad no poseen[67].» La diosa, en este sentido, no promete ahora explicar lo que «fueron» las apariencias (¿cuándo?), sino lo que, caso de haber sido, habrían (necesariamente) sido. Nuestra traducción, por su parte, acepta un sentido mucho más fuerte de *chrên;* un sentido no tanto temporal cuanto, en realidad, ontológico-normativo: «preciso era». Y es preciso, además, «que sean». Se acerca en este sentido a la propuesta explicativa de Reale, para quien la «palabrita» en cuestión, que dijera Reinhardt, tiene el alcance de un *prius* ideal, cercano, dice el intérprete italiano, al que tiene el imperfecto en la fórmula aristotélica *tò tì ên eînai*[68]. Se expresaría aquí, por tanto, la necesidad ideal-legislativa, en cuanto al «ser» (¿o existir?) de... de esos mismos *dokoûnta* que acabamos de mencionar, y de los cua-

---

[65] K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte...**, pp. 7 ss.

[66] *Vid.* pp. 9 y 213. («Once we read *dokímos, chrên* can only mean "was necessary".»)

[67] Gómez-Lobo, *Parménides**, p. 54.

[68] «Potrebbe quindi anche rendersi con un presente, essendo il significato sostanzialmente questo: tu devi apprendere come le chose che appaiono debbano in modo valido essere, ossia che tipo di realtà debbano avere» (*Parmenide. Poema...**, p. 89).

les ya hemos advertido lo arriesgado de su traducción. «Apariencias», se dice a veces, y en verdad que con excelentes razones. *Dokoûnta*, en efecto, es forma correspondiente al verbo *dokéo*, y *dokéo*, como intransitivo, significa ciertamente «parecer», «tener la apariencia de...», «presentarse como». Que el texto enciende aquí un fuego verbal donde chisporrotean términos pertenecientes a una misma familia, jugando entre la *dóxa*, el *dokeîn*, los *dokoûnta* y el modo *dokímos* en que aquéllos han de ser, apenas parece negable, y a todas luces pide que se establezca la mayor aproximación posible entre sus respectivos contenidos semánticos. Sean pues los *dokoûnta*, si se quiere, las «apariencias», pero no se olvide nunca que para otros, y con no menosrazones (puesto que *dokéo*, como transitivo, significa «creer», «pensar», «opinar»), por tales han de entenderse las «opiniones» de los mortales, las múltiples formas cambiantes en que el mundo se les aparece a éstos, y apareciéndoseles viene a producir en ellos, justamente, lo que consideran sus «pareceres». (Que estas «opiniones», por lo demás, tienen su propia autonomía, la autonomía quizá de unas «perspectivas» autosuficientes, y que quizá los mortales se limitan a reflejar, es algo que ya quedó establecido, sobre la base, como se recordará, de la expresión «mortales apariencias», y que también puede apoyarse en el hecho de que, en su etimología, *dokéo* remite, como es sabido, a una idea muy genérica de «aceptación»; las opiniones cuya necesidad se afirma aquí no serían, pues, otra cosa que aquello que, consistente en sí mismo, los mortales «aceptan», y acogen en sus cabezas como susceptible de recepción.) ¿Opiniones, pues? ¿Apariencias recibidas, y por ende «pareceres» en los que los mortales aceptan el aparecer? En el griego neotestamentario, tan posterior en verdad a nuestro texto, pero griego al fin y al cabo, *hoi dokoûntes (eînai)* tiene (por ejemplo en la Epístola paulina a los Gálatas, 2, 2.6.9) el significado de «los que figuran», «los que sobresalen», y también «los que pasan por ser algo»; los «de relieve», «destacados» o«considerados (como)». Se acentúa, pues, la nota de «significación» o «relieve», y con ella la de «apariencia» en tanto que «brillo» y «diferenciación». En la lectura propuesta por Reale-Ruggiu, la cuestión no ofrece la más mínima duda, y la diosa quiere sencillamente aludir, con su enigmático término, a «le cose che appaiono», las cosas que aparecen. Apoya su exégesis la convicción de que, en este contexto, las «opiniones» son tanto las opiniones cuanto las «apa-

riencias» en tanto que objeto de la opinión[69]. Otra posible interpretación del término, que sin duda tiene ya en cuenta el desarrollo posterior de la argumentación de la diosa, es la que ve en *tà dokoûnta* esas mismas «formas» justamente destacadas con que, explicará más tarde la diosa, los mortales pretenden explicar el mundo. Apunta quizá en este sentido el hecho de que la necesidad que la diosa atribuye a los (literalmente) «aparentes» encuentra su justificación en su presunta ubicuidad: ellas, las apariencias, las cosas que aparecen, o «son todo» o, mejor, «permean todo». ¿Y qué mejor podrá más tarde «permear» el todo que esas dos «formas» con que los mortales han troceado el mundo, y que mezclándose una con otra dan cuenta de todo cuanto aparece? Pero no precipitemos las conclusiones. Nos aguarda averiguar el modo en que las apariencias, lo descollante, ha llegado necesariamente a ser, y, como dijimos, se nos informa de que ese modo en cuestión tiene todo que ver, otra vez, con la *dóxa* y el *dokeîn*, en tanto que, según la lectura más común, ellas son *dokímos*. *Dokímos:* «genuinamente», como aquí se propone, pero también en estrecha relación con el sentido del verbo *dokimázo*, que significa «probar», «examinar», y con la voz *dokimasía*, que significa «prueba», «comprobación». Las apariencias, pues, de necesidad son «en apariencia», pero su apariencia es la apariencia aceptable de lo que ha pasado la prueba, de lo que se ha mostrado como valioso y aceptable tras haber sufrido un examen de su condición. El programa anunciado por la diosa parece, pues, venirse a cerrar del mismo modo que empezó: desconociendo otro horizonte que no sea el de la totalidad. Un horizonte intacto, íntegro, de «la verdad», que dispone, desde luego, de algo así como su «esencia», su «centro» o «corazón»; y que sin duda habrá de rechazar todo aquello que, insumiso y exterior a ese centro, escape en sus oscilaciones, en su insanable inconstancia, al poder de lo inmutable que caracteriza a la verdad: destino inescapable, por lo que aquí hemos leído, de la opinión mortal o de mortal. Horizonte de lo verdadero que, sin embargo, habrá también de incluir cuanto de aceptable se dé en la apariencia, vale decir: cuanto continua y constantemente aparezca y, digámoslo así, aparente (en sentido verbal), superando prueba tras prueba y atravesando

---

[69] *Parmenide. Poema...**, pp. 89, 36 ss., 194-209.

por entero la totalidad. En qué consistan esas opiniones firmes, esas apariencias que, manifestándose, obedecen y se pliegan al dictado de la veracidad, es algo que más adelante precisaremos. Lo mismo ocurre con la pregunta por la relación entre tales apariencias, descollantes y probadas, y aquel todo de las cosas que la diosa empezó por aludir.

Se entienda como se entienda, el contenido de la promesa no puede, pues, disimular su ambición. Pocas veces, sin embargo, han triunfado los programas mediante su mera formulación. Y tampoco éste escapa a esa ley. Una vez enunciado, el programa pide ahora, como es lógico, que se muestre el modo de llegar a semejante meta; y ya la propia diosa, que sabe todo eso, se apresura a dar comienzo a su relación.

2

Ea pues, que yo voy a hablarte –y tú retén lo que te diga, tras oírlo–
de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el de que «es» y no es posible que no sea,
es ruta de convicción (pues acompaña a verdad);
el otro, el de que «no es» y que es preciso que no sea,
ése te aseguro que es sendero del que nada se puede aprender,
pues ni podrías conocer lo que no es –no es accesible–
ni podrías hacerlo comprensible.

COMENTARIO

Estos versos, que la tradición espiga en páginas de Proclo (*In Platonis Parmenidem comm. [Comentario al* Parménides *de Platón]*, 1078.4-5 Cousin; *In Platonis Timaeum comm. [Comentario al* Timeo *platónico]*, I, 345.18-27) y de Simplicio (*In Aristotelis Physica comm. [Comentario a la* Física *de Aristóteles]*, 116.28-117.1 Diels), versos universalmente conocidos como «fragmento 2», representan en no pocos sentidos la llave del *Poema*. Contienen ya, en efecto, la formulación canónica de las «dos Vías», o «dos caminos», con su respectiva adscripción, el primero de ellos a «convicción» y «verdad», en tanto que del otro, como vemos, se advierte severamente que se trata de un «sendero del que nada se puede aprender». Y contiene además, y sobre todo, *la* formulación

del decisivo argumento que en adelante guiará la especulación del eleata. La firmeza con que cabe aceptar esos extremos no impide, naturalmente, que el fragmento abunde en ambigüedades y en gravísimas dificultades de comprensión.

Constituye la primera, y en verdad más notoria, de esas dificultades la espinosísima cuestión del sujeto del verso 3. Se habla en él, en efecto, de un «algo» o «alguien» que, se dice, «es». Más aún: de ese «algo» o «alguien» que «es» se añade que «es» de tal forma que no es posible que no sea: tal es el contenido del primer camino de búsqueda. Ahora bien, es obvio que aquí no puede dejar de surgir de inmediato una pregunta: *¿quién* o *qué* es el sujeto de ese «es»? ¿De qué o quién viene aquí a predicarse, sin más, la existencia (o puede que quizá, incluso, la esencia)? Más tarde, y siguiendo una casi perfecta simetría, de ese mismo elusivo sujeto del «es» se vienen a declarar las mismas características; sólo que, esta vez, en negativo: de ese «algo» o «alguien» del que empezó admitiéndose que a) es y que b) no puede no ser, pasa ahora a formularse que a) «no es»; añadiéndose además, por supuesto, que b) es necesario que no sea; doble formulación en la que se resume a su vez el contenido de ese «segundo» camino que, con el primero, agota el conjunto de todos los modos pensables de búsqueda e investigación. Así que ahora, y sin descuidar nunca la exigencia de simetría, reiteramos por nuestra parte la misma pregunta anterior: *¿qué* o *quién* es ese elusivo «algo», ese elusivo «*x*» o «( )»[70] que «no es», y del que además se precisa en seguida que, por añadidura, carece absolutamente de posibilidades de ser? Las respuestas, como era de esperar, nada o muy poco han tenido de unánimes. Reseñemos algunas de ellas.

---

[70] Cabría defender, en efecto, que si Parménides suprime el sujeto es porque, de forma quizá incoativa y rudimentaria, y casi por omisión, está mostrando metalingüísticamente la posibilidad de sustituir en el lenguaje nombres por variables. Esto es: mencionar «la vía del es» y «la vía del no es» no es otra cosa que presentar la forma general de la predicación, positiva o negativa (en notación contemporánea, según el esquema j x, o según el esquema ¬j x (Mourelatos, *The Route...**, p. 52, comentando a Calogero *[Studi sull'eleatismo***]*.) En esta interpretación, «es» haría función de metavariable, y su sujeto sería, así, cualquier cosa, o, mejor, cualquier nombre que pueda entrar a formar parte del esquema de la predicación. En la propia autointerpretación de la diosa, «cualquier cosa» vendría a significar entonces «todas las cosas», supuesto que nada de lo que es escapa al

Comencemos por recalcar lo que quizá resulte más obvio: para bien o para mal, el texto del fragmento 2 *no* señala sujeto alguno para su doble fórmula *éstin / ouk éstin*. Se trata, como diría un lógico, de una oración abierta, de una función proposicional. Es más: se trata de una función proposicional construida, a su vez, con el más «abierto», si se me permite la expresión, de los verbos: con el verbo cuyos usos incluyen, junto a la afirmación de la existencia o la verdad de algo, la de los predicados que le convienen, las realidades con las que se identifica, los conjuntos a los que pertenece o las clases en las que se incluye (o nada de todo ello, puesto que casi siempre cabe suprimirlo). Es aun más: estamos ante una función proposicional que, si parece reclamar «sujeto» («argumento», «constante») que la cierre, es acaso en virtud de un prejuicio nuestro sobre la estructura «natural» del lenguaje, que la diosa no tendría por qué compartir. Cualquier intento de identificar, pese a todo, dicho sujeto, nunca puede pasar, por tanto, de una mera conjetura o reconstrucción racional (que quizá llegue a traicionar la explícita voluntad de ausencia manifestada por el autor). Bien es cierto que hay al menos una posibilidad de criticar con éxito semejante afirmación: *si* el fragmento 2 fuera efectivamente el fragmento 2, y sus versos, en el perdido *Poema* original, siguieran inmediatamente a aquellos que constituyen el final del «fragmento 1», tanto la gramática del griego (que consiente sujeto neutro plural + verbo en singular) como una lectura supuestamente «natural» permitirían pensar que, por grande que sea la distancia textual entre el «todo» del v. 1.28 y el actual 2.3, la continuidad lógico-narrativa exige pensar que eso que según un camino «es» y, según otro, «no es», no puede ser otra cosa que la propia «totalidad» que la diosa ha declarado meta final de sus enseñanzas (y que aquí, consecuentemente, comparece en términos de *télos* de la búsqueda). Una interpretación como ésta, sin embargo, no deja de resultar arriesgada. Ante todo (pero apenas se

---

decir ni al pensar. El alcance del esquema sería, pues, como asegura, universal. En un segundo momento, el rechazo de la predicación negativa convertirá a su vez al esquema no sólo en irrestricto, sino, sin más, en único. La promesa de la diosa, que en verdad parece haber leído a Frege, podría comprenderse entonces en los siguientes términos: «Seguir adecuadamente ese camino –y en verdad que sólo se puede seguir adecuadamente– dotará a tus proposiciones del único valor que tienen las proposiciones verdaderas; y ese valor no es otro que la Verdad».

necesitará otra cosa), porque carecemos de seguridad con respecto a la primitiva localización de nuestro fragmento 2. Y, en segundo lugar, porque, como veremos más adelante, esta misma operación de persecución en los versos anteriores del sujeto del *ésti* bien puede abocar a un sujeto no menos presente y más cercano que dicho «todo», a saber, los propios «caminos de búsqueda» de la línea inmediatamente anterior. Se impone, pues, plantear nuestro problema en otro orden de reflexión.

La inmensa mayoría de los intérpretes ha tendido a resolver el interrogante apelando a razones internas: internas tanto al *Poema* (y su supuesto mensaje) como al propio pasaje. Es, en efecto, la opinión de que el texto (y en especial su fragmento 8) tiene por objeto «el ser» (o «el ente»: *tò eón*), junto con el hecho innegable de que en el verso 7 de nuestro fragmento aparece textualmente «lo que no es» *(tò mè eón)*, lo que inclina, parece que irresistiblemente, a presuponer –también por simetría– que el sujeto implícito del *éstin,* del «existe» o «es», es necesariamente el ser o el ente mismo, el *eón*. Así lo ha entendido, como digo, una pléyade de analistas, entre los que se cuentan Reinhardt[71], Cornford[72], Albertelli[73], y asimismo Diels[74], Deichgräber, Mondolfo... En suma: la mayor parte de los comentaristas[75]. Según las distintas lenguas, las traducciones y textos suelen, así, añadir un «das Sein», un «l'essere», un «das Seiende», un «être» o un «l'être» al sencillísimo «es» que prefirió Parménides. Como ya en los años

---

[71] K. Reinhardt, *Parmenides**, p. 36.

[72] *Platón y Parménides**, p. 74, nota 4: «La ausencia del sujeto de *ésti* sugiere que Parménides escribió *he mèn hópos eòn ésti kaì hos, ktl».*

[73] *Gli eleati....**, p. 130: «Il soggetto è l'esistente, l'essere, il reale, *tò ón*».

[74] *Lehrgedicht...**, p. 33.

[75] Dado que el griego, como insistimos, permite la posibilidad, podría también pensarse en un sujeto (implícito) en neutro plural, *tà ónta,* «los seres» o «las cosas». De hecho, el giro figura, intencionadamente o no, en cierto pasaje crucial del *Sofista* platónico, y en el contexto de una de las primeras definiciones conocidas, si no la primera, de la verdad (263b: «EXTR.- De ellos [los dos tipos de discurso, verdadero y falso], el verdadero dice, acerca de ti, cómo son las cosas *(tà ónta hos éstin).* TEET.- ¿Y cómo no?» (trad. cit., p. 468). Y antes, en el *Crátilo:* «SÓC.- ¿Luego habría un discurso verdadero y otro falso? HERM.- Desde luego. SÓC.- ¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son *(tà ónta hos éstin),* y falso el que los designa como no son *(hos ouk éstin)*?» (385b; trad. cit., p. 367).

treinta del siglo pasado señaló Calogero*, esta ausencia literal de otro término que no sea el «es» de 2.3 representa la razón profunda que impide, por sugerente que resulte, aceptar que algo así como «el ente» o «el ser» sea el sujeto implícito –ahora convertido en explícito– de dicho «es». De ahí que otros autores, entre los que se encuentran Frænkel y Tarán[76], hayan seguido a Calogero en su negativa a leer en el texto otra cosa que lo que Parménides ha querido presumiblemente incluir en él. Y lo que aquí se contiene es, indudablemente, una forma verbal *sin sujeto*, que debe entenderse, por tanto, según las conocidas líneas de una forma impersonal: «La afirmación "es", en tanto que enunciado nuclear de la doctrina parmenídea, no tiene sujeto; es un impersonal como "llueve". Pues si se pusiese un sujeto general como "el Ser (o lo ente) es", "todo (lo que es) es", el enunciado se reduciría a una tautología; por otra parte, un sujeto definido y, por tanto, limitado, especializaría de modo inadmisible el Ser»: así se expresa, por ejemplo, un Frænkel[77]. Para esta línea interpretativa, «es» y «no es» no son, pues, otra cosa que fórmulas impersonales, en las que si se omite el sujeto es por la sencilla razón de que ese sujeto ni existe ni tiene por qué existir, puesto que en rigor no se precisa para la intelección de su significado; el sintagma, suele añadirse, sería paralelo al de fórmulas tan conocidas como la italiana «piove», la latina «pluit» o la castellana «llueve» (sin que tenga por qué haber «nada» ni «nadie» que llueva). En mi opinión, esta comprensión del *ésti* parmenídeo como impersonal alcanza su forma más depurada, y por cierto que la más adecuada para un idioma como el español, en una traducción supremamente *neutra*, y rica en consecuencias de corte ontológico, como es la que opta por traducirlo, sencillamente, por «hay»[78].

Ni que decir tiene que esta propuesta, como cualquiera de las restantes, ha conocido su propia y acerba crítica. Tal vez la más

---

[76] «In general it has been asserted or assumed that *éstin* in line 3 and *ouk éstin* in line 5 must have a subject. [...] As for those who understand a non-expressed Being it may be objected that there is nothing in the context to suggest such a subject» (*Parmenides**, p. 33.)

[77] *Poesía y Filosofía...**, p. 333, nota 13.

[78] *Vid.* en este contexto las consideraciones de García Calvo en sus *Lecturas presocráticas**, pp. 225 ss. También Conche*, pp. 77 ss., opta constantemente por la traducción –y el sentido de– (la expresión francesa) «il y a».

contundente de todas ellas es la que se niega a admitir que el griego conozca semejante uso «impersonal» (Hölscher*). Crítica semejante, sin embargo, no afectará en absoluto a quienes han seguido, si bien con resultados distintos, la ya mencionada vía de buscar algún tipo de «sujeto» para nuestro misterioso *éstin*. Y es que aún no se han mencionado opiniones como la de Untersteiner* (y Casertano*), quien con vigor inusitado ha defendido la idea de que eso que «es» o «no es» no puede ser otra cosa, en realidad, que el «camino» mismo, el *hodós;* lectura que no sólo apoyaría la antes sugerida secuencia «natural» de las sentencias en el 2 («dos caminos... uno que es...»), sino la peculiar interpretación de conjunto del pensamiento parmenídeo que sostiene dicho autor. Y no se han mencionado tampoco opiniones como la de Verdenius, quien si en un primer momento (en su disertación doctoral de 1942) consideró que sujeto de nuestro verbo habría de ser la Realidad, concebida como la totalidad de las cosas existentes, ya más adelante (en 1964) pasaría a considerar que lo que «es», en Parménides, no es otra cosa que «*Aletheíe* in the sense of "the true nature of things"»[79], vale decir, la Verdad. Y tampoco hemos mencionado, por lo demás, una tesis harto común en medios anglosajones, a tenor de la cual el sujeto del repetido *ésti* debe entenderse, puesto que de «búsqueda» estamos hablando, y también de «investigación», en términos de que lo que «es» no puede ser más que lo investigable, lo cognoscible, cualquier cosa susceptible de convertirse en objeto de saber. Esta tesis, que entre otros defiende Barnes[80], podrá fundamentarse en análisis como los desarrollados por Ch. H. Kahn («The Verbe "Be"...»*), quien sobre insistir en lo «natural» que resulta leer nuestro texto según la secuencia «buscas saber; pues bien, yo te diré las únicas formas posibles en que puede presentarse el objeto (a saber, de tu búsqueda; pero tu búsqueda es de saber)», ha insistido, además, con contundencia en la centralidad, para todos los usos griegos del verbo «ser», de eso que denomina uso «verídico» del mismo, en el que «es» no significa otra cosa que «cierto (es)», «así (es)», matriz, a su juicio, de sus otros usos posibles, los usos «existencial», «copulativo» y «locativo». En este tipo de perspectivas, la apuesta parmenídea de no salir del plano de lo gnoseológico es llevada has-

---

[79] *Parmenides. Some comments...**, prefacio.

[80] *Los presocráticos**, pp. 199-200.

ta sus últimas consecuencias: cuando la tarea es buscar, y la búsqueda es cognitiva, lo que puede ser o no ser es sólo lo buscado, es a saber, el objeto del conocimiento y objetivo de la búsqueda, todo aquello que podemos quizá no tanto «pensar» cuanto, rigurosamente, «conocer»[81].

Aunque con matices diferentes, pertenece igualmente a la tradición anglosajona de interpretación la poderosa hipótesis avanzada por Mourelatos, en cuya opinión «es» y «no es» deben entenderse como «unresolved copulas»: formas puras e insaturadas que indican, sencillamente, la universal posibilidad de vincular cualquier sujeto con cualquier posible predicado, y cuyo sentido real quedaría, pues, esquematizado en fórmulas abiertas del tipo «— es —» o «— no es —»[82]. Un tipo de predicación que Mourelatos llama «especulativa», y que a su juicio tiende a poner de manifiesto la «realidad» de algo, su «identidad» (de modo que «X es—» vendría en última instancia a significar algo así como «X es *realmente*—»).

Todas estas aproximaciones comparten una nota común: ninguna de ellas se hace eco de la posible lectura *modal* que gramaticalmente ofrecen nuestros versos. Esta posibilidad, a su vez, se escinde, a mi juicio, en dos. La primera consistiría en tomar las partículas que introducen la enunciación de las vías (*hópos* en el v. 3, *hos* en la segunda parte del mismo verso, y en ambas partes del v. 5) no como «completivos» («... que...»), sino justamente como modales: «... *como*...». Que el griego lo permite es obvio –y que *hos* constituye un constante quebradero de cabeza para los traductores, también[83]–. Entendido de este modo, sin embargo, la entera admonición de la diosa podría acaso adquirir tintes de tal claridad

---

[81] Así Charles H. Kahn: «1. Parmenides is concerned with *knowledge* in the sense in which it implies Truth, i. e., with true cognition, not with *thinking* in some vague psychological sense, nor even with *what can be thought* in some pseudological sense of the "thinkable" as what can be conceived coherently or without contradiction. 2. The "it" which we must take as subject of *ésti* is tentatively identified as *the knowable*, the object of cognition» («The Thesis of Parmenides»*, p. 712).

[82] *The Route of Parmenides**, pp. 55 y concordantes.

[83] La dificultad, como se sabe, se reproduce a la hora de interpretar-traducir la archifamosa sentencia de Protagóras, que no en balde presenta también nuestro disputado *ésti*. Al respecto, cfr. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega**, v. III, pp. 190-191.

que acabaría rozando lo obvio: «sólo tienes», vendría a decir, «dos caminos de investigación: uno, cómo es (lo investigado, el objeto de tu interés cognitivo); es de este modo como llegarás a la verdad». No sólo se trataría, como vemos, de poco más que la metódica del «sano sentido común». También, me parece, vendría incluso terminológicamente a coincidir con las expresiones a que acude Heráclito cuando, en el presumible exordio de su discurso, señala la esencia de lo que considera sus logros: distinguir cada cosa según su naturaleza *kaì phrázon hókos échei,* «y muestro cómo es» [84]. La propuesta, como se ve, presenta no pocos atractivos. Dudo, sin embargo, que aun cambiando el tenor literal de la traducción se consiga alterar su sentido de fondo. O así al menos, a mi juicio, lo mostró Platón, en aquel decisivo pasaje del *Crátilo* donde, en momento harto temprano de la historia de la filosofía, se define qué hayan de ser discurso verdadero y discurso falso. Pues si allí se determina el *lógos alethés,* en línea con lo sugerido, como un «decir las cosas como son» *(tà ónta hos éstin),* cierto es que, inmediatamente después, ello se reduce, con toda naturalidad, a un simple «decir lo que es» *(légein tà ónta)* que parece apuntar, en definitiva, a la equiparación lógico-lingüística, para estos pensadores, entre decir «las cosas como son» y decir «las cosas», «decir lo que es» (no hay diferencia de fondo). «Ser» y «ser-del-modo-en-que-se-es», «ser» y «ser así», vendría a ser lo mismo[85]. Esta posibilidad de modalización de las fórmulas no ofrece, por lo tanto, una variante real sobre el sentido ya aceptado. Queda en pie la segunda de las mencionadas, a saber, la posibilidad de considerar que, tomadas en su conjunto, las fórmulas no establecen el «ser» de nada, sino su posibilidad o su imposibilidad. Ahora bien, éste es justamente el aspecto que, para otros muchos autores, resulta aquí decisivo. La construcción que presentan tanto el v. 3 como el v. 5, construcción que combina el uso de presente + infinitivo final sin artículo *(ouk ésti mè eînai-chreón ésti mè eînai),* tiene efectivamente, en no pocos contextos griegos, un innegable sentido de *posibilidad: ésti eînai,* en los mencionados contextos, no es una fórmula que signifique «es ser», sino algo así como esto: «es-para-ser», en el más elegante sentido de «es posible (que sea)», «cabe

[84] 22B 1; trad. Conrado Eggers Lan*, p. 380.
[85] *Crátilo*, 385b; trad. cit., p. 367.

(que sea)». De ahí la variante de traducción a la que en este texto se acoge Alberto Bernabé, y con él Gómez-Lobo y otros tantos[86]: «no es posible que no sea», «es preciso que no sea». En un larguísimo y concienzudo estudio, Denis O'Brien ha argumentado convincentemente a favor de esta lectura modal[87], que no por compartida debe considerarse unánime (la rechaza con viveza, sin ir más lejos, la reciente publicación de Marcel Conche*). Una lectura «modal» que, caso de aceptarse, habremos, por cierto, de desarrollar teniendo siempre en cuenta las transformaciones conceptuales que en los conceptos empleados suponga su determinación tanto positiva como negativa. Frase un tanto críptica, lo reconozco, pero cuyo sentido confío se aclarará de inmediato: el camino a) de la diosa, camino persuasivo y que acompaña a la verdad, es camino que no se resuelve tanto en el sintagma literal «no es posible que no sea» cuanto en el mucho más directo que, sin más que transformar adecuadamente sus conceptos modales, implica la necesidad: «es imposible que no sea», de donde ya natural y lógicamente surge «es necesario que sea» (en símbolos: p $[= \neg \Diamond \neg p]$). Construcción que, como vemos, muestra así su simetría con el enunciado del camino b), camino sin fiabilidad, en el que, sin más, se enuncia, por el contrario, lo imposible de que sea, vale decir, lo necesario de su no ser (en símbolos: $\neg p$ $[= \neg \Diamond p]$). Esta forma *modal* de declarar las vías mostraría, pues, sin equívoco que el segundo miembro de la enunciación de cada camino tiene como primera, y quizá única función, establecer la diferencia entre dos formas de necesidad: necesariamente-no, o *imposible*, y necesariamente-sí, o *necesario* en sentido estricto.

Ahora bien: es mérito de Martin Heidegger haber insistido en señalar, aunque, como veremos, prefiriera hacerlo, por lo común, con relación al fragmento 3, que la doble conjunción con que aquí se unen en griego los dos miembros de cada enunciado debe tomarse en todo su rigor: *te kaì*, se dice, y ello significa en griego «tanto... como», «así... como...». La doble conjunción establece, pues, un lazo más sólido de lo habitual entre las cosas conexionadas, y si ello es así nos veremos obligados a añadir, a lo dicho arri-

---

[86] Es el caso de García Calvo, *Lecturas presocráticas**, p. 190, quien traduce: «y que no puede ser que no sea» / «y que ha de ser que no sea».

[87] P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. I, pp. 135 ss.

ba, que la respectiva afirmación de necesidad o imposibilidad se produce en la más íntima vinculación con las respectivas fórmulas «es» / «no es» de los primeros miembros. De ser válida esta lectura, lo que el v. 3 establecería no sería tanto algo así como «primero», «es»; y, «después», su necesidad. Sino que quizá, de un único y solo trazo, establecería, en el v. 3, «es-y-es-necesario»; en tanto que, por su lado, el v. 5 afirmaría: «no-es-y-es-imposible». ¿Podremos arrojar al tiempo, de este modo, alguna luz sobre la cuestión del sujeto del «es»? Quizá sí: de lo que quiera que sea que «es-y-es-necesario» sabemos ya, al menos, una cosa: que es necesario. Y sabemos, además, que ese carácter suyo, la condición de su necesidad, a juicio de la diosa es más que suficiente para definir su «esencia», para identificarlo como realidad. Démosle, pues, el nombre que tanto una tradición mítico-religiosa[88] como la naciente tradición filosófica (Anaximandro) acertaron por entonces a darle: nos encontraríamos, entonces, ante «Lo Necesario»; esto es, con un «sujeto» confundido con su propiedad, su ineludible propiedad de ser necesario: el equivalente, digamos, lógico-ontológico de eso que la religión helena denominó *Anánke*, y Anaximandro, si es que a él pertenece el sintagma, *tò chreón*. Una Necesidad (acaso la misma, Derrida *dixit*, que no es posible negar que «hay»[89]) «bajo» o «según» la cual *(katá)* ocurre en orden «justo» cuanto tiene que ocurrir. ¿Podrá dudarse, por otra parte, de que eso que aquí se establece como «lo necesario», lo que «necesariamente-es», habrá «necesariamente» de considerarse como «real», como algo que «es»? Es la propia lógica del *Poema*, en lo sucesivo, lo que establecerá justamente esa conclusión. Pero ¿no se insinúa ya tal conclusión en el mismo –y diabólico– enunciado de nuestros versos, por lo tanto desde el principio, sin presuponer otra cosa que la normal capacidad de comprensión del oyente? Considérese ahora el v. 5, imagen especular de la primera formulación: nos encontramos, y aquí sí que literalmente, con *chreón*, *chreón*

---

[88] Pausanias, *Descripción de Grecia**, II, 4, 7: «... y hay un santuario de Anánke y Bía, al que no acostumbran a entrar» (ed. cit., p. 226).

[89] Me refiero, naturalmente, a «El tiempo de una tesis: puntuaciones», contenido, como se sabe, del acto de defensa de esa (inexistente) tesis que le convertiría en doctor. El texto puede leerse en castellano en «Jacques Derrida. Una teoría de la escritura, la estrategia de la deconstrucción», *Anthropos*, 93, pp. 20-26.

ésti. Sólo que ahora, como dijimos, lo que necesariamente se da es «que no sea»; y aquello de lo que, por ende, se habla es «algo-que-necesariamente-no-es»; algo, pues, que «es-imposible-que-sea», en conclusión «lo Imposible». Necesidad o imposibilidad; atenerse a lo necesario o atenerse a lo imposible; seguir el camino *de* lo Necesario o seguir el camino *de* lo Imposible; buscar lo Necesario o buscar lo Imposible...: las fórmulas con que cabe retraducir conceptualmente estos versos son en verdad múltiples; y la gramática utilizada, como tantas veces se ha señalado, es lo suficientemente ambigua como para consentir, con mayor o menor forzamiento, todas. Mas, en sustancia, la alternativa de la diosa es clara, y se alza tajantemente; no, como se podría pensar *prima facie*, entre «el ser» y «el no ser», signifique eso lo que signifique, sino entre algo así como las condiciones de posibilidad (y de imposibilidad) de aquéllos: la Necesidad, que hace ser; la Imposibilidad, que lo impide[90].

Se dirá, en contra de esta propuesta, que con toda claridad comparece, en el penúltimo verso de nuestro fragmento, y clarísimamente enfocado como el objeto del conocer, como el objeto o la meta del camino (de la búsqueda) del conocer, «el no ser», *tó ge mè eón*, con cuidada separación además, por medio de la partícula *ge*[91], de un artículo, *tó*, que así queda enfatizado. Sobre la base de este fundamento textual, aquello de lo que se habla es, se dirá, no, como se propone arriba, «lo imposible», sino justamente «*el* no ser». Sin duda. Pero el griego, como «el Señor» al que gustaba de remitirse Einstein, es, en efecto, sutil: y una mirada atenta al fragmento no podrá dejar de reconocer (son de nuevo Heidegger, y tras él Jean Beaufret*, los que más vigorosamente han insistido en este aspecto, por más que, cómo negarlo, lo hagan *pro domo sua*), no

---

[90] Téngase en cuenta, por lo demás, que, como señala Austin (*Parmenides. Being, Bounds, and Logic**, p. 129) remitiéndose a R. E. Allen, expresiones griegas como «lo igual» (*tò íson*) o «el ser» (*tò ón*) son ambiguas: pueden significar tanto la propiedad como el sujeto que la posee. Platón lo hace ver en *Fedón* 103a 4-c 2. Decir «lo necesario» significaría, pues, decir tanto «la *necesidad*» (como carácter de algo) cuanto, justamente, «*lo* necesario», vale decir, el ente (que es) necesario. La ambigüedad se asumiría, entonces, aquí no como tal, sino como auténtica unidad de ambas caras semánticas.

[91] En este aspecto ha insistido recientemente B. Cassin*, p. 205, invocando la autoridad de J. D. Denniston (*The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, ²1975).

podrá dejar de reconocer, digo, el altamente meditado juego que aquí se produce entre esos dos tipos de negación, *ouk* y *mé*, que conoce la lengua griega, y que permite distinguir con precisión entre la negación que se limita a constatar la inexistencia de un hecho y la negación que, por el contrario, expresa ante todo la prohibición frente a algo, el rechazo de lo negado[92]. Pues bien, si se tiene en cuenta esta distinción, lo que la diosa menciona no es realmente algo que «no es», en el sentido de su ausencia de la realidad; de lo que se habla, ante todo, es de algo rechazable, prohibido, vitando o nefando... algo que no *debe*, que no *tiene* que ser. Dicho en otros términos: el sentido será, una vez más en este comentario, *normativo:* lo que inexorablemente, y según la única Disposición ontológica viable, *debe* ser (y por eso es) se opone con contundencia a lo que inexorablemente, y en virtud de esa misma Disposición, *no debe ser* (y por eso no es). La diosa coloca a su discípulo ante una alternativa: atenerse a lo obligado o atenerse a lo prohibido. El primer camino conduce, de nuevo necesariamente, al éxito; el segundo, al fracaso. Nada impide, sin embargo, que justamente «lo Necesario» sea, en uno y el mismo gesto, lo que necesariamente-es, y lo que por ende es; y nada impide, por lo mismo, que «lo Imposible» sea, en uno y el mismo gesto, lo que necesariamente-no-es y aquello que, en consecuencia, no es; la íntima unidad entre ser y necesidad, por una parte, y no ser e imposibilidad por otra, permite, si se desea, subrayar como «primero» el ser, o como «primera» la necesidad. Pero decantarse por la «primacía» lógica de uno u otro elemento no es, como mostrará el fragmento 5, decisión que importe a la diosa, para quien, instalada en la circularidad, el orden expositivo deja perfectamente intacta la unidad de fondo de la intuición. Y es que la fórmula, se empiece por donde se empiece, pide sin paliativos que se piense lo unitario, el «tanto-lo-uno-como-lo-otro», *te... kaí*, de Ser y Necesidad.

Lo que Parménides inauguraría aquí sería, pues, una decisión de largo alcance, una decisión verdaderamente fundante, ya que la historia de la filosofía, de Spinoza a Nietzsche (e incluidos, en-

---

[92] *Vid.* Ignacio R. Alfageme, *Nueva gramática griega**, p. 112: «*Ou* constata la ausencia de realización de un hecho; equivale, por lo tanto, a un comentario del hablante. *mé* rechaza la realización de un hecho que se presenta como realizable en el futuro. [...] *mé* se usa [...] con oraciones que expresan prohibición, orden, deseo, juramento [...]».

tre otros, estoicos y megáricos), no dejará ya nunca de proclamar que hay relación, y relación necesaria, entre «realidad» y «legalidad», entre «sustancia» y «necesidad». Esa misma historia de la filosofía, qué duda cabe, luchará denodadamente por escapar a ese destino de hierro, mediar esa relación o encontrar formas intermedias a tan seca alternativa: «O Necesidad, o Imposibilidad». La diosa parece bastante más radical que todo eso: para ella, si mi reconstrucción es correcta, es justamente esa brutal dicotomía la única que se abre ante el investigador; y planteadas así las cosas, nadie que busque salvación y verdad dejará de inclinarse, supone, por la única senda practicable, por el único camino que se ajusta a Necesidad.

Los dos versos finales del fragmento se muestran, me parece, a la altura de un planteamiento tan estricto como el anterior. También tienen parecido alcance. La diosa canoniza en ellos, en efecto, el argumento básico con el que justificar el rechazo de la segunda vía, senda impersuasiva y que, por oposición a la primera, no acompaña a la Verdad: alejado *a necessitate* del ámbito de «lo real», lo Imposible ha de tenerse por ajeno tanto al conocimiento («no podrías conocer lo que no es») como al pensar («ni hacerlo comprensible»). Pésima meta («no es accesible»), pues, para quien emprenda la ruta que transporta a la sabiduría... Que lo Imposible resulte ajeno no sólo al ámbito del ser, sino también al del conocer es algo que, inmediatamente, establecerá, como veremos, el subsiguiente fragmento 3. De hecho, no dirá otra cosa, y algunos editores lo colocan por este motivo como probable verso último de este mismo fragmento 2. No quisiera dejar de mencionar, sin embargo, que la diosa, aun sin decirlo, parece adelantar ya un razonamiento que más tarde explicitará, y que recorre de punta a punta la historia de la reflexión. Ese razonamiento, formulado sin mayor precisión, viene a mostrar cómo, en rigor, si «lo imposible» escapa a la aprehensión –y al lenguaje– es porque la aprehensión (y el discurso), a su vez, siempre aprehende «algo» –y ese «algo» que aprehende pasa entonces, automáticamente, a formar parte del territorio del ser–. En efecto: ¿cómo cabría captar «lo que no es», salvo por esa vía, tan autodestructiva como autocontradictoria, que consistiría en tratar ingenuamente de captar «lo-que-*es*-no-ser»? Que el argumento es, cuando menos, poderoso, lo prueba, como de-

cimos, lo abultado de su fortuna histórica. ¿O es que es otro el argumento al que, en cierto pasaje decisivo del *Sofista* platónico, acudirá el Extranjero de Elea (*Sof.* 238a-239b) para mostrar lo difícil que resulta evitar el mandato parmenídeo, y enunciar sin contradecirse «lo» que, siendo «algo», sin embargo «no es»[93]? Que una absoluta negación se autodestruye; que es imposible mantener lo imposible ni siquiera por un instante, ni siquiera por un instante más del que se tarda en formular esa ilusión, es iluminación que, acertadamente o no, no ha dejado desde entonces de orientar a la filosofía. Que a su vez eso arroje «lo Pensable» en brazos de «lo Necesario» será consecuencia secundaria de ese planteamiento; consecuencia deseable o indeseable, pero lógica pura para quienquiera que admita lo que hasta aquí dice la diosa. Y lo que se va diciendo, insisto, no es otra cosa que esto de que «lo Imposible», en rigor de verdad, no sólo no es (o sólo es, precisamente, como imposible, lo que convierte en «ser» su supuesto «no ser»); sino que, además, también resulta incognoscible (toda vez que, o lo conoces ya –como incognoscible– en el mismo momento en que lo declaras tal, o llevas tu posición hasta el final y no hay posibilidad alguna de incluirlo en lo epistémico). Autodestrucción de lo negativo; autodestrucción del escepticismo extremo, del nihilismo extremo, del relativismo extremo, que la historia del pensamiento, como digo, incluyó ya para siempre en su arsenal argumentativo.

---

[93] «EXTR.- ¿Y qué, admirable amigo? ¿No piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo? TEET.- ¿Cómo dices? Habla con mayor claridad. EXTR.- No es en mí en quien debe buscarse mayor claridad. Pues yo, que supuse que lo que no es no debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije «lo» que no es. Entiendes, sin duda. TEET.- Sí. EXTR.- Y del mismo modo había dicho, un poco antes, que él "es" impronunciable, indecible e informulable. ¿Me sigues? TEET.- Te sigo. ¿Cómo no habría de hacerlo? EXTR.- Cuando intenté aplicarle el "es", ¿no dije lo contrario de lo anterior? TEET.- Parece. EXTR.- ¿Y qué? Al aplicárselo, ¿no razoné como si él fuese uno? TEET.- Sí. EXTR.- Y también cuando dije que era informulable, indecible e impronunciable, construí el argumento alrededor de algo unitario. TEET.- ¿Cómo no?» (trad. cit., pp. 390-392).

3
Pues lo mismo hay para pensar y para ser.

COMENTARIO

Tò gàr autò noeîn éstin te kaì eînai. Sólo ocho palabras, y palabras a las que únicamente tenemos seguro acceso gracias a un par de autores, Clemente (en sus *Stromata,* VI, 23), y Plotino (en la 5ª *Enéada,* 1, 8; 9, 5). Sólo ocho palabras, pero quizá también aquí, resumida, una buena parte de la historia de la reflexión -por no decir que su tema básico[94]-. Pues no otra cosa encontrará quien quiera leer en esta sentencia (como cabe) algo así como la piedra miliar del «idealismo», o quizá del «racionalismo», o algo así como el acta fundacional de «la metafísica». ¿O acaso no es la doctrina nuclear de la metafísica lo que aquí se establece, esa doctrina resumible en la ecuación Ser = Pensar, Ser = Inteligibilidad? No pocos lo han creído así. El fragmento, sin embargo, presenta demasiadas dificultades interpretativas como para precipitarse a concluir nada sobre su significado y alcance. Comenzaremos, siguiendo nuestro procedimiento habitual, por esas dificultades.

Ante todo, la tradición. Según distintos autores (y sus diversas decisiones gráficas), el fragmento puede traducirse así:

«Pues lo mismo es el pensar y el Ser» (Montero Moliner*).

«Pues es concebirlo lo mismo que serlo» (García Calvo*).

«... car le même est à la fois penser et être» (Conche*).

«... for the same thing can be thought and can exist» (Tarán*).

«... for the same thing is for conceiving as is for being» (Coxon*).

«Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser» (Guthrie*).

«... infattti il pensare implica l'esistere [del pensato]» (Albertelli*).

«La misma cosa es a un tiempo para pensar y para ser» (Barnes*).

---

[94] «Dagegen ist ein anderes klar: der Spruch *tò gàr autò noeîn éstin te kaì eînai* wird das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens» (M. Heidegger, *Was heisst Denken?**, p. 148).

«Penser et être sont la même chose» (Cordero*).

«... Infatti lo stesso è pensare ed essere» (Ruggiu-Reale*).

«C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est» (O'Brien-Frère*).

«Car le même est penser et être» (C. Collobert*).

«Le même, lui, est à la fois penser et être» (Beaufret*).

«Un même est en effet à la fois penser et être» (Cassin*).

«... For the same thing is there for thinking and for being» (Gallop / Austin*).

«... den dass man es erkennt, ist dasselbe, wie dass es ist» (Mansfeld*).

«... denn dasselbe ist Denken und Sein» (Diels-Kranz*).

Podríamos multiplicar los ejemplos. El motivo de la disputa, soterrada o no, entre los traductores, parece sin embargo claro: se trata de saber, aquí como en el fragmento anterior, si los infinitivos, *einai* y *noeîn*, deben entenderse o no como infinitivos finales, que adquirirían, por ende, el valor que los gramáticos llaman de dativo. El caso es, en efecto, estrictamente paralelo a las formulaciones que poblaban, como vimos, el fragmento 2: *noeîn estín, estín eînai*. Si se toman como sujetos de la frase, habría que entender que la diosa dice, sencillamente, que tanto el Ser como el Pensar «son». *Tò autó*, en este caso, se entendería como predicado de dicho «son»: pensar y ser, se dirá entonces, son lo mismo. Hay una estricta equiparación, o bien es posible establecer una ecuación entre ellas, una ecuación semejante a la que ya anteriormente hemos propuesto: «Ser = Pensar». Si fuese cierta, las implicaciones históricas de semejante interpretación tendrían poco de desdeñable. Como insinuábamos más arriba, la sentencia significaría nada menos, en efecto, que la admisión de una perfecta coextensividad entre el campo de lo real y el campo de lo noético[95]. Algo a lo que, en principio, quizá no habría nada que objetar, siempre que la ecuación se leyese sólo en el sentido que va del Ser al Pensar, y se interpretase como implicando que no es

[95] En el mismo sentido, véase la sentencia con que Conche cierra su discusión del fragmento: «Le savoir de la Déesse suppose un pouvoir de conaissance. Ce pouvoir est coextensif à l'être» (*Le Poéme...**, p. 90).

posible pensar un ser que el pensar no pueda hacer suyo; como implicando, en otros términos, que lo real es, sin excepción, inteligible. Ahora bien, la ecuación se puede leer tanto en una dirección como en otra, y también cabría entender que lo que aquí se está expresando es el hecho de que, si hay algo así como «ser», no es por otra causa que *porque* hay pensar; lo que ahora vendría a implicarse, por ende, es que no hay pensamiento «en vacío», o pensamiento, en el buen sentido de este término, que no se haya «realizado», o «cumplido», en su correspondiente forma de realidad. Hipótesis de apariencia inocente en la que, sin embargo, vendría, como dijimos, a formularse seminalmente la entera pulsión «idealista»: la pulsión que lleva a creer que es el pensar lo que rige lo real, dado que nada en la realidad es en rigor otra cosa que pensamiento realizado, proyecto ideal encarnado en la materia...

La frase, por lo demás, resulta suficientemente ambigua como para tolerar todavía otras versiones, cuya alternancia respecto a las primeras el avisado lector queda convocado a comprobar. La primera de ellas sería ésta: lo que la diosa enseña a Parménides, decimos, es que «pensamiento» y «realidad» se correfieren, son coextensos. Ahora bien: ¿no deberá entenderse aquí por «pensamiento» no un hipotético «plano» de la realidad que luego haya –desesperadamente– que intentar coordinar con el restante de los Dioscuros, que diría Ortega, el «ser», sino, en un sentido mucho más elemental y concreto, la *función* y / o su ejercicio, el *acto* de pensar? Capturado de este modo, el «pensar» que menciona la diosa no sería más que la actividad de pensar; una actividad que, acaso sorprendentemente, vendría a atribuirse por principio a todo cuanto es. Lo que aquí se abriría, por ende, es algo así como una doctrina como la de Leibniz (y como la de tantos otros filósofos más o menos panpsiquistas), en la que por principio se dota a toda unidad real, pertenezca a la esfera que pertenezca, de una universal capacidad de «pensar», vale decir, de «percibir». (De hecho, una doctrina semejante pudo o no haber sido sostenida por Parménides mismo en su faceta más «científica», pero el caso es que algunas noticias llegadas hasta nosotros sobre su pensamiento parecen indicar que sostuvo algo así: *vid.* texto 87.) Si se sigue esta versión de la doctrina, habría que sostener que, según la diosa, «todo lo que es, por el hecho de ser, piensa» (don-

de por «piensa» habrá de entenderse «percibe»): «Que también atribuye sensación por sí mismo a lo contrario (*e. d.* a lo frío) está claro en este pasaje en que dice que un cadáver no percibe la luz, el calor y el sonido por su carencia de fuego, pero que sí percibe sus contrarios: lo frío y el silencio. Así que, en general, *todo lo que es posee un cierto conocimiento*». La interpretación, pues, tiene nombre de autor: es Teofrasto (con cursiva final nuestra); pero además es coherente no sólo con otros fragmentos del *Poema*, sino con la misma lógica interna desplegada por Parménides. Por otro lado, aún cabría redondearla añadiendo que, además, esa actividad intelectiva que acompaña a cuanto es debería entenderse, como también lo entiende el de Elea, en términos de la identidad proclamada por Aristóteles, en el acto mismo de conocer, entre el saber y lo sabido[96]. Camino indirecto por el que, como se ve, vuelve finalmente a recuperarse la doble tesis general de la absoluta inteligibilidad del ser, con la no menos absoluta, por lo mismo, omnipotencia del pensar.

Ahora bien, la interpretación quizá más violenta de esta famosa sentencia, qué duda cabe, es la de Heidegger, seguido, como es obvio, por Jean Beaufret (en su presentación, tras completarla, de la traducción dejada inconclusa por Jean-Jacques Riniéri: *Le Poème**). En tal visión de las cosas, el fragmento de fragmento que tenemos ante los ojos, lejos de tener su acento en los infinitivos, se entiendan como se entiendan, gravita en torno al sintagma que universalmente se interpreta como atributo, y que pasa a tener papel de sujeto: un misterioso personaje, Lo Mismo, tan arcaico y anterior a Platón como todavía por venir (otro nombre más por tanto, sospechamos, para «el Ser» o «el Acontecimiento», *das Ereignis*), del cual se dice que «es» *tanto* Ser *como (te kaì)* Pensar. «Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar

---

[96] Es la línea defendida por P. Aubenque: «... montrer que, déjà pour Parménide, l'être est le corrélat de l'intellect ou, plus exactement, que l'intellect ne pense ce qu'il pense que comme étant, *qua ens* ou *sub specie entis*. L'intelligence coïncide avec l'être de ce qu'elle pense, au moment où elle le pense: tel serait le sens du fr. III» («Syntaxe...»*, p. 117). La referencia, naturalmente, es al celebérrimo pasaje del *De Anima:* «De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos» (III, 7, 431b17: trad. cit., pp. 240-241). Ya antes, en efecto, el Estagirita se había mostrado tajante en su dicción: «La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa» (*Id.*, 431a; trad. cit., p. 238).

la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto en una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente[97].» Como casi todas las de Heidegger, la traducción es gramaticalmente harto forzada (su discípulo Gadamer tuvo posteriormente ocasión de declarar en más de una ocasión su disconformidad, como filólogo, con ella), y responde más a los propios intereses especulativos de su proponente que a una escucha atenta de lo expresado. Ahora bien, si se despoja al término «copertenencia» de las especiales connotaciones que adquiere en el universo heideggeriano, lo que subraya es una correferencia o unidad de las dimensiones noética y ontológica que no parece tan ajena, después de todo, a la auténtica intención del *Poema*.

Lo que la diosa señalaría aquí, en definitiva, es, como anunciamos, la íntima razón argumentativa de la declaración contenida al final del fragmento 2 (cuyo truncado verso final completaba, posiblemente, esta otra pieza no menos rota): no es posible conocer, se sostuvo entonces, «lo» (la meta de tu búsqueda, el objeto de tu investigación, lo que anhelas saber) que no es. Y el motivo, aunque presumible, no había sido explícitamente presentado; ese motivo aparece ahora, y se declara en estos términos: es porque lo que hay para ser y lo que hay para pensar son una y la misma cosa. La intuición anteriormente expuesta se muestra pues, ahora, más plausible quizá que antes: la intención de la diosa es decretar la simultánea expulsión de «lo impensable» y «lo irreal» del ámbito de lo válido. De uno y otro sabemos, además, que la causa última de este decreto de ostracismo no es otra que la imposibilidad: hay una única *pólis*, una única ciudad; y esa «ciudad», única ciudad posible (por única ciudad pensable), arroja a su exterior un resto que ya no será silencio, sino, sencillamente, nada, la nada de lo que ni-es-ni-es-pensable. El sentido de acudir a esquemas gramaticales que expresan la modalidad tendría, por otra parte, un sentido filosóficamente preciso, y no menos llamado a una larga descendencia histórica: la sentencia, en esta óptica, establecería que las *condiciones de posibilidad* que hacen posible (en realidad, necesario) al ser son

[97] M. Heidegger, *Identidad y Diferencia**, p. 69.

las mismas que hacen posible (en realidad, necesario) al pensar[98]. Este refinamiento de la exégesis indicaría de nuevo, como arriba se insinuaba, que acaso la última meta de las proposiciones de la diosa no sea tanto apuntalar la irrefragable realidad del ser, o del pensar (o de esa absoluta fusión de ambos que sería «el objeto [ser] de la investigación [pensar]»), cuanto, más bien, su carácter necesario; necesidad intrínseca del ser-pensar que, como vengo insistiendo, arroja fuera del discurso, y fuera también de la realidad, su único y estricto opuesto; esto es, lo imposible, lo que *no puede* ni pensarse, ni ser. (Alguna vez, en la historia posterior de una filosofía muy cercana a la teología, formas de pensamiento extremadamente parecidas a la presente –o, para algunos, idénticas sin más– creerán poder justificar en una ecuación como la que aquí se dibuja la ecuación Ser = Pensar, una «prueba» inatacable de la «existencia» del Ser máximo que el Pensamiento logre concebir. Se llamará «argumento ontológico», y su nombre quedará vinculado al de Anselmo de Aosta, san Anselmo para otros códigos. Y cierto es que en una intuición como la anselmiana, correctamente aplicada no a cualquier ser finito y mudable, sino al Ser por antonomasia en el que se condensa toda perfección, resuenan líneas argumentales parangonables con la actual. Es difícil rebatir, en efecto, que «es necesariamente» aquel Ser absoluto y total al que, en rigor, la posible inexistencia resultaría tan ajena como cualquier otra (inexistente) negación: pues ese su posible no-ser sería posibilidad «exterior» a dicho Todo, y el Todo, por definición, no conoce «exterior»... Sólo que, aquí, el Todo ajeno a la inexistencia no es, afirmen lo que afirmen no pocos doxógrafos, ningún «Ser Supremo» ni «Dios», sino, meramente, eso que dice su definición: el Todo de los entes, el Ser en total. Y nada tiene que ver, por lo tanto, con ningún emocionante misterio y sus designios inextricables, sino con la absoluta autoafirmación de la pura transparencia; autoafirmación de lo pensable que es sólo la contracara, contracara positiva, de la (no menos absoluta) autodestrucción de lo impensable, de aquello cuya existencia carece de posibilidad.)

---

[98] Como muy bien ha visto Heidegger (*Was heisst Denken?**, pp. 148-149), una interpretación de este tipo transformaría el verso en algo así como un tema del que, siglos más tarde, el kantiano «principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori*» representaría sólo una variación (abriendo así, por ende, la posibilidad de una continuidad peculiar de la historia de la filosofía).

4

Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender.
Pues nunca podrás hacer un corte en lo que es, de forma que no
[se siga con lo que es,
ni totalmente disperso por doquier, según un orden,
ni reunido.

COMENTARIO

Por su contenido, éste es, a mi juicio, uno de los principales fragmentos conservados. Extraído de muy diversas páginas (los *Stromata* de Clemente, V, 15; el comentario de Proclo al *Parménides* platónico, 1152. 37 Cosin; la *Curación de las enfermedades griegas* de Teodoreto, I, 72; las *Dudas y soluciones sobre los primeros principios,* 34, de Damascio), y reubicado por ciertos intérpretes en distintos lugares del *Poema,* el alcance de sus versos finales ha sido incansablemente discutido, en especial desde el momento en que se ha querido ver en ellos una velada alusión, por lo demás difícilmente precisable, a alguna(s) doctrina(s) cosmológica(s) coetánea(s) de Parménides. Son conjeturas del tipo de las correctamente recogidas, por ejemplo, por Gómez Lobo: «Es posible, en efecto, que los términos "reunir" y "dispersar" empleados en el fragmento apunten a las nociones de condensación y de rarefacción[99]. Podría haber aquí, incluso, una alusión a Anaxímenes de Mileto, quien aparentemente introdujo el mecanismo explicativo, o a Heráclito, quien en su fragmento 22B 1 utiliza los términos griegos correspondientes a "dispersar" y "reunir",

[99] En esta línea se mueven, por ejemplo, las interpretaciones de Reinhardt (*Parmenides**, p. 50) y Untersteiner (*Parmenide**, p. XCIX: «Infatti è ormai pacifico che qui Parmenide abbia di mira la dottrina –propria specialmente di Anassímene– per la quale l'universo si forma e si distrugge di volta in volta secondo un costante ritmo ciclico in seguito ai due processi alterni di condensazione e di rarefazione atttuati dall'*aér*». En la nota 194 de la misma página, Untersteiner admite, citando a Albertelli, que tampoco puede excluirse una alusión a Heráclito. Esa posible presencia implícita de Heráclito ya fue detectada, en su día, por Diels. En su discusión del fragmento, Coxon [*The Fragments...**, p. 189] se inclina también a ver aquí el mismo argumento anti-Anaxímenes que la Escuela de Elea desarrollará más adelante, por boca de Meliso).

pero todas estas son tenues conjeturas» (*Parménides**, pp. 78-79). También cabe acogerse a otras posibilidades, como por ejemplo el propio ciclo cósmico de Empédocles. Esta cuestión de los «sistemas coetáneos» en los que la diosa pueda estar pensando o no mientras habla recorre la disputada historia de la interpretación del *Poema*, y, como vimos, ya se presentaba en la Antigüedad, con las aludidas incertidumbres respecto a la adscripción escolar que conviniera a Parménides. (La disputa, como se sabe, se perpetúa todavía hoy, de la mano por ejemplo de la muy célebre propuesta de Reinhardt de trastocar las relaciones cronológico-intelectuales habitualmente aceptadas entre Parménides, Heráclito y Jenófanes.) En el actual estado de nuestros conocimientos, inclinarse por una u otra posibilidad no puede pasar de hipótesis más o menos plausible, más o menos fundamentada. Nos interesa más observar cómo en los dos primeros versos la diosa continúa su implacable tarea de fundamentación de sus posiciones. La hemos dejado, en efecto, proclamando la coextensividad de ser y pensar; una coextensividad que lleva, a su juicio inexorablemente, a erradicar del ámbito de lo posible, y también de lo pensable, cuanto ni «sea», ni sea concebible. La objeción más obvia a semejante toma de postura sería aquella que esgrimiera que, contra lo dicho, algún tipo de «realidad» ha de otorgarse a aquellas realidades, o aspectos de la realidad, que merezcan sin embargo el calificativo de «irreales»; en tanto que, aun siendo formas del «vacío» o de la «ausencia», manifiesten de algún modo su potencia y su efectividad. La réplica resultaría letal para las pretensiones de la diosa, si no fuera porque ésta, en realidad, se muestra enteramente dispuesta a aceptar el desafío, sólo que utilizando el argumento *pro domo sua*. «Habrá», desde luego, el vacío, la negatividad, la ausencia, el hiato; pero no se suponga nunca que eso fuerce a admitir la imposible realidad del no-ser. Al revés: todo aquello que, en determinado momento, se ofrezca a la sensación presente, a la percepción, como «forma» del no-ser, será inmediatamente reconducido por la inteligencia, *por el noûs*, a ese único modo pensable de realidad que es la realidad de lo presente. Tienen pues razón, en este punto, los que declaran encontrar en el *Poema*, y puede que como contenido nuclear de la revelación de la diosa, un documento fundacional del «primer» descubrimiento de la «inteligencia», del *noûs*, de sus tremendos

poderes. Es aquí, se diría, donde empieza a celebrarse la avasalladora fuerza de la Mente, que reconduce a la unidad de «la presencia», y a la continuidad por ende del «ser», el campo entero de lo posible. Conocemos (hoy explícitamente; quizá, en aquel entonces, implícita u oscuramente) cuál es la doble capacidad que la mente ejercita para lograr esa hazaña: se ha discutido mucho, en efecto, a cuenta de este fragmento, si la «ausencia» que aquí se menciona debe entenderse en sentido espacial, temporal o ambos. Nada más probable, sin embargo, que para una mentalidad como la presumible en Parménides sea de *ambas* dimensiones de la existencia, reunificadas acaso en un concepto común como el de «acontecimiento» o «suceso», de las que está hablando. Pero no nos ciñamos sólo a conjeturar; comoquiera que sea, la mente parece capaz, desde luego, en el plano temporal, de reunir en la presencia, mediante el ejercicio de la memoria, todo cuanto ahora escapa a la captación actual –pero tuvo cabal presencia en alguna captación anterior–. Y es claro que también puede la mente, mediante su capacidad de avizorar el futuro (eso que los griegos, Aristóteles sin ir más lejos, llamarán «expectativa», *elpís*, término que otros traducirán como «esperanza»...[100]), realizar parecida operación con cuanto, todavía inexistente, anuncia sin embargo su llegada. Del mismo modo que también, qué duda cabe, le es factible reconducir a la presencia, mediante esa misteriosa capacidad (o «arte», dirá una vez la filosofía) suya de «imaginación», las cosas quizá espacialmente ausentes, haciéndolas comparecer, por más que la sensibilidad se muestre impotente, en eso que, también más adelante, justamente se llamará «el teatro de la representación». Se aleja, pues, de nuevo la tentación de admitir un ámbito de no-ser que comparta con el ser el campo total de lo ontológico. «Ser», así, nunca podrá ser nada «separado» o «alejado» de «ser» («pues nunca podrías cortar de modo que el ser no se siga con el ser...»); y es que, para separarse (así razona un pensamiento «primitivo», se dice; así razona,

---

[100] De hecho, ése es el contexto en el que Clemente de Alejandría cita nuestro fragmento: *vid.* texto **143**. Así lo ha subrayado Coxon: «These lines are cited by Clement, our only authority for the fragment as a whole, along with Empedocles, fr. 17, 21 and phrases from Plato, in illustration of the notion of intellectual vision, which he treats as an adumbration of Pauline hope» (*The Fragments...**, p. 187).

sin embargo, el común de los mortales), haría falta introducir un hiato, un corte o hueco entre un ente y otro ente, y lo que para los ojos, insisto, quizá resulte sensato, resulta insostenible, en cambio, ante las exhibiciones de fuerza del *noûs*, que puede limpiamente saltar cualquier obstáculo sin alterar la continuidad. No hay, pues, corte posible; se da lo único que se puede dar, a saber, la unidad y continuidad que, como veremos, enfatizará el fragmento 8. Una continuidad que re-úne al ente con el ente, y que extiende sobre todo un velo de comunidad, el velo del ser (¿o no es a esa imagen del «velo» a la que un joven Sócrates acudirá en cierto momento del *Parménides* platónico?); una red, todo lo inconsútil que se quiera, que sin embargo no consiente desgarrones en su trama sin fisuras, necesaria trama de la necesidad. Y es que abandonar, como se debe, toda abusiva interpretación de lo «ausente» como «no-ente» tiene necesariamente que conducir a una conclusión: esta de que, para quien mira con el intelecto, todo lo imperceptible y «ausente» es un determinado modo de la entidad.

Del fragmento, por otra parte, quizá sea posible extraer una lección más: que la continuidad, así ganada, se haga a costa de mostrar lo inconsistente de la distinción «presente» / «ausente», que tan obvia se le antoja a lo inmediato de la sensibilidad, no deja de tener sus consecuencias sobre el «tono» ontológico que un todo así unificado viene a adquirir: porque es *el pensar* quien realiza esa conexión; y es *para el pensar* para quien es innegable la conexión. Ahora bien: las «cosas» del mundo que así resultan unificadas, las ausentes y las presentes, no pueden dejar de perder la cercanía, la proximidad que les otorga la intuición sensible. Es el lastre del pensar. En su texto de celebración de los ochenta años de Heidegger, Hannah Arendt lo expresó magníficamente: «Esta inversión de las circunstancias y relaciones, de tal manera que el pensamiento aleja lo cercano o, si se quiere, se retira de lo cercano y acerca lo lejano, es decisiva a la hora de comprender la morada del pensamiento»[101]. ¿Y no insinúa también algo parecido el narrador de *A la búsqueda del tiempo perdido*, ese narrador que, ya en las primeras páginas de su primer volumen, se pregunta si dicha peculiar inmovilidad de las cosas que nos rodean no será más bien la de nuestro pensamiento ante

[101] H. Arendt y M. Heidegger: *Correspondencia**, p. 177.

aquéllas, la que sobre ellas impone nuestra certeza de que «ellas son esas cosas, y nada más que esas cosas»[102]? Para una mirada pensante, el mundo tiene de continuo lo que tiene de total; pero lo que tiene de total es también, y por lo mismo, lo que tiene de distante, de homogénea e indiferentemente distante: porque el pensar (se) instala (en) un espacio que, si acerca lo lejano, también aleja lo cercano. De modo que el pensar, que se mueve en lo continuo, decreta, para todo ente, un mismo estatuto de realidad: una suerte de igualación ontológica, donde lo que los fenómenos ganan, en esta forma intelectiva de «salvación», es lo que irremisiblemente pierden de viveza y presencia experiencial. Ahora bien, ¿significa eso que, para el pensar, los entes quedan así despojados de su individualidad, y vienen finalmente a confundirse en una especie de macrounidad indistinta, en un único Acontecimiento internamente indiviso? A decir verdad, los versos finales de este pasaje no parecen propiciar esa interpretación: porque hay unión, sí, e imposibilidad de separación; pero esa unión y no-separación, por lo que leemos, es rigurosamente *la que el ser guarda con el ser;* plano de visión que, diríamos, aun a riesgo de incurrir en anacronismo, «trasciende» la «dispersión», pero igual de decididamente la «reunión». De modo que, una vez más, no es tanto la mera unidad cuanto la unidad-continuidad, la unidad-continuidad *de* esas (auto)diferencias –es a saber: los entes–, en que se despliega lo que hay, lo que aquí parece celebrarse como imposible de no pensar.

5

Indiferente me es
por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de
[vuelta.

COMENTARIO

Este verso y medio, quizá en aplicación de su propia sugerencia, ha sido ubicado por los diversos editores en distintos lugares

[102] M. Proust, *Por el camino de Swann**, pp. 14-15.

del *Poema*. (Eso, cuando se ha aceptado su autenticidad, lo que no siempre ha sido el caso[103].) Lo cita un único autor, Proclo, en cierto momento de su comentario al *Parménides* platónico, 708.16-17 Cousin (*vid.* texto 132). El sentido dista mucho de estar claro, pero presenta la innegable complicidad que la diosa tiene con la circularidad[104]. Ahora bien: dicho esto, las discusiones brotan del problema de determinar si la «circularidad» en cuestión es sólo la del discurso, la de la exposición misma de la divina enseñanza, o debe extenderse además, bien a su razonamiento (que ¿no debería entonces considerarse inválido?), bien a la propia estructura de lo descrito (donde por «lo descrito», a su vez, tanto puede entenderse «el Ser», o cualquier otra cosa que se considere como sujeto del *ésti* del fragmento 2, cuanto el Cosmos del que en la segunda parte se dará razón). Naturalmente, es harto difícil, en ausencia de contexto original, dar respuesta definitiva a esas perplejidades. Como hasta ahora no hemos dejado de comprobar, el principio inevitable de la circularidad hermenéutica lleva además a aceptar, más o menos resignadamente, que el sentido que se aprecie en el fragmento depende de una comprensión global de nuestro texto que, a su vez, sólo a la vista del fragmento se puede construir. Y de esta circularidad, que si abre la fecundidad interpretativa es al precio de renunciar a toda aclaración final, sí que es imposible escapar. Me atrevo a sugerir, por mi parte, que lo que con tanta indiferencia se admite aquí no es tanto la retroacción argumentativa, así se trate de la «hermenéutica», cuanto el hecho de que no hay otro modo de recoger, mediante un discurso lineal, una realidad unitotal, cuya sucesiva multiplicidad debería ser captada de una vez, a la vez y para siempre. Que esa «comunidad» de carácter entre el «principio», el «final»[105] y hasta el «medio», por lo mismo intercambiables, de un discurso y de su objeto, sólo deba

---

103 *Vid.* G. J. Jameson, «"Well-rounded Truth" and circular thought in Parmenides»*.

104 «It is clear that the image of a circle is in P.'s mind» (Coxon*, p. 171).

105 Con otros muchos intérpretes, aludo con este giro, como es obvio, a la tan señalada concordancia terminológica, y puede que hasta intelectiva, que el verso guarda con el *xynós* repetidamente invocado por Heráclito (el fragmento conceptualmente más próximo sería naturalmente, en este contexto, el B 103: «Común es el comienzo y el fin» en la circunferencia «de un círculo» [traducción de Conrado Eggers Lan*, p. 392]).

aplicarse luego al orden en que se exponen las «vías de investigación» que conducen al conocer[106], o también a la relación entre el principio así adquirido y sus distintas concreciones plásticas, es cuestión relativamente secundaria, y que apenas altera el valor de esta tranquila asunción de la circularidad del Todo; vale decir: de esta constitutiva totalidad del Todo; que sean cuales fueren los imperativos de la pedagogía siempre implica, aquí como en otras partes, lo relativo de cualquier comienzo[107].

6

Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es. Pues hay ser,
pero nada no la hay. Eso es lo que yo exhorto a meditar.
Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación,
y luego de esta otra que de cierto mortales que nada saben
se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus
pechos endereza un pensamiento descarriado. Y ellos se dejan
[arrastrar
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino.

COMENTARIO

El fragmento 6, del que sólo Simplicio hace memoria (*Physc.* 86, 27-28 Diels), martillea sobre el mismo yunque. Y arranca con la misma afirmación tajante de Lo Ob-ligado, de la implacable Necesidad, que ya anteriormente se presentó ante nosotros: *chré*, «es necesario». ¿Qué es exactamente, sin embargo, lo que se determina como necesario? Lo que como tal viene expresado en el resto de la frase es una característica *crux interpretorum*. Crucifica, en efec-

---

[106] Es la conclusión de Coxon, que no en balde imprime el pasaje como fr. 2, inmediatamente después de la exposición programática general del fr. 1: «It seems then that the goddess must refer to her account of the possible "ways of inquiry" [...] Fragment 2 characterises as circular the reasoning by which the way to knowledge of reality is to be discovered, and distinguishes it from the deductive argument from premise to conclusion of movement along the way [...]» (*The Fragments...**, p. 172).

[107] Interpretación coincidente con la que defiende M. Conche*, p. 98.

to, al intérprete, en primer término, que el texto griego hoy aceptado *(chrè tò légein te noêin t'eòn émmenai)* procede, en realidad, de una corrección contemporánea, y no de los manuscritos que comprenden este primer verso[108]. Pero es que, además, aun la versión corregida se presta a diversas construcciones gramaticales y posibilidades de comprensión. En algunas de las traducciones que aquí venimos mencionando cabe así leer, por ejemplo, propuestas como las siguientes:

«Es necesario decir y pensar que lo Ente es» (Montero Moliner*).

«Debe ser cosa el decir y el saber» (García Calvo*).

«Se debe decir y pensar lo que es» (Conrado Eggers Lan*).

«Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea» (Gómez-Lobo*).

«È necessario il dire e il pensare che l'essere sia» (Reale*).

«Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere» (Albertelli*).

«Il faut dire et penser l'étant être» (Conche*).

«Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est» (Cordero*).

«Il faut dire et penser l'être» (Couloubaritsis*).

«Voici c'est qu'il est besoin de dire et penser: est en étant» (B. Cassin).

«It is necessary to assert and conceive that this is Being» (Coxon*).

«It is necessary to say and to think Being» (Tarán*).

«Nötig ist zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende ist» (D.-K.*).

«Das Sagen und Denken muss ein Seiendes sein» (Diels*).

«Man soll es aussagen und erkennen, dass es Seiendes ist» (Mansfeld*).

«Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend» (Heidegger[109]).

«What can be spoken and thought of must be» (Guthrie*).

---

[108] La tradición manuscrita da *chrè tò légein tò noeîn...* Desde las primeras ediciones decimonónicas (Karsten*, Brandis*, Diels*, no todos por la misma razón) se acepta, en cambio, *chrè tò légein te noeîn...* Sobre esta cuestión, consúltese la nota que le dedica Cordero en la p. 110 de su *Les deux chemins...**, donde explica lo ocurrido y el error cometido por Diels.

[109] M. Heidegger, *Was heisst Denken?**, pp. 136 y 175. Heidegger llega a semejante construcción (sin dejar de precisar, más adelante, que «ente» debe ser en-

Y la lista, qué duda cabe, podría extenderse mucho más[110]. Como se aprecia de inmediato, variantes como las relacionadas explotan, concordantemente o no, las distintas –y, en principio, igual de válidas– posibilidades ofrecidas por una construcción que gramaticalmente se muestra más que abierta. Es obvio, sin embargo, que lo que se lucha por encuadrar en un esquema lingüístico apropiado es algo que, desde el punto de vista del contenido, probablemente no pasa de ser una reiteración, por parte de la diosa, de su intuición básica: que lo decible-y-pensable tiene, necesariamente, que ser[111]. Una «necesidad» que, por lo demás, también viene a fundamentarse («Pues...») en el mismo zócalo simple, contundente y cargado de consecuencias que la diosa ha afirmado desde sus primeras consideraciones: pues hay ser –nada, en cambio, no la hay–. (O bien, y explotando aquí de nuevo el posible carácter potencial del infinitivo: pues [ello] puede ser –la nada, en cambio, no puede ser.)

La advertencia inmediatamente posterior de la diosa ha llamado la atención en más de una ocasión, toda vez que, leída rápida, y acaso inadvertidamente, parecería introducir un rotundo mentís a todo lo que hasta ahora se ha venido sosteniendo: el joven debería meditar hasta qué punto es inviable, ya desde un primer momento, «esta vía de indagación». ¿De qué vía se trata? Si fuese, sin más, la que ordena atenerse al ser, y apartarse radicalmente del no-ser, la

---

tendido como «presente», y «ser» como «presencia de lo presente») partiendo de una primera «traducción» paratáctica: «Nötig: das Sagen so Denken auch: Seiendes: sein» (*Ibid.*, pp. 111 y 114).

[110] El lector interesado encontrará un rico balance de traducciones publicadas en la obra de Marcel Conche *Le Poème...**, pp. 101 ss. B. Cassin ha analizado exhaustivamente el conjunto de posibilidades gramaticales de traducción: *vid.* «Combinatoire syntaxique (à propos de VI, 1)», en *Sur la nature...**, pp. 144 ss.

[111] La versión epistemológica de este principio rezaría, por tanto: «Quienquiera que diga "*a sabe p*" y, al mismo tiempo, niegue *p*, incurre en inconsistencia». En palabras de J. Hintikka: «Lo que ([la regla] A. K.) dice es que cuando quiera que usted dice "*a* sabe que *p*", a *usted* le resultaría inconsistente negar que es el caso que *p en esa misma ocasión*». A lo que en nota al pie de la misma página añade: «Me siento tentado de bautizar esta regla "la regla de Parménides". Este autor parece haberlo reconocido cuando dijo que "no se podría conocer aquello que no es –que es imposible–, ni decirlo...". Es interesante ver que a Parménides le resultaba muy natural proceder desde esta intuición (válida) a su famosa tesis de que "eso que puede ser expresado en palabras y pensado debe necesariamente ser" (fr. 6) [...]» (*Saber y creer...**, p. 65 y nota 7).

supuesta conminación a apartarse de tal vía de investigación redundaría, como es obvio, en un absoluto rechazo por parte de la diosa de su propia posición nuclear. La inmensa mayoría de los intérpretes, por ello, prefieren entender el pasaje de modo que se mantenga la coherencia de contenido con el resto del *Poema:* lo único que se ha rechazado ya, y se sigue rechazando, es el sueño de encontrar algo así como alguna forma de «ser» en la nada. Ahora bien, para la diosa nada ha cambiado desde sus primeras propuestas: «es» es forma, por el momento, que no admite matizaciones, y cuya oposición al no-ser es absoluta, indomeñable. La exhortación de la diosa alcanza así pleno significado: «Abandona para siempre la vana esperanza de salvar lo negativo, no emprendas nunca la inexistente ruta de investigación que te conduzca a lo imposible; acepta que sólo podrás pensar lo que es». La vía rechazada, por ende, es una vez más el «segundo» camino del fragmento 2, el camino que busque su objeto por la vía no sólo del no-ser, sino de un no-ser necesario.

El fragmento, sin embargo, no deja de dar un paso más –y un paso que, por cierto, ha supuesto alguna disputa entre los intérpretes–. Pues es el caso que, tras despejar una vez más cualquier duda con relación al no-ser, la diosa considera imprescindible poner en guardia a su discípulo, además (¿quizá lo hizo ya con anterioridad?), contra «otra» vía distinta, expresión que pone sobre el tapete, como digo, la discutidísima cuestión de si existe o no una «tercera vía» en el *Poema* que viniera a añadirse a las ya conocidas del ser y del no-ser[112]. «Tercera» o no, la vía exhibe su

[112] El más firme defensor de la hipótesis de que se trata, en efecto, de un «tercer camino de investigación» ha sido Karl Reinhardt: *Parmenides**, pp. 35 ss. *Vid.* p. 36: «Also ergeben sich im ganzen drei "Wege der Forschung": 1. *tò ón éstin*. 2. *tò òn ouk éstin*. 3. *tò ón kaì ésti kaì ouk éstin*, oder anders ausgedrückt: 1. *tò òn éstin*. 2. *tò mè òn ésti* (Fr. 7 *ou gàr mépote toûto damêi eînai mè eónta*). 3. *kaì tò òn kai tò mè òn éstin*». Para el investigador alemán, no puede deberse a la casualidad que el *Sobre el no ser* de Gorgias recurra a la misma tripartición. También Couloubaritsis sostiene la tesis del «tercer camino»: «En conséquence, l'agencement du fr. 6 doit être considéré à partir de ces trois possibilités, ces trois chemins de recherche: cela aboutit, d'une part, au rejet des deux chemins, celui du non-être qui est inaccessible (2, 6 et 6, 3) et celui de la confusion de l'être et du non-être qui est labyrinthique (6, 9), et, d'autre part, au maintien du seul *(mónos)* chemin digne d'attention pour fonder le penser et le savoir» (*Mythe...**, p. 194). En contra, en cambio, se han pronunciado entre otros Schwabl («Sein und Doxa...»*, p. 412) y Cordero (o, al menos, el Cordero de *Les deux chemins...**, pp. 158 ss.).

adscripción sin paliativos: se trata de la vía propia del no saber y de la errancia, la vía que justamente siguen los mortales, camino habitual de «los más». Impresiona el cúmulo de menosprecios que la diosa enlaza sin respiro: los que caminan por ella son «bicéfalos», *díkranoi*, carecen de *mechané* (de habilidad práctica, de un saber arreglárselas con la realidad), componen una horda de «sordiciegos» que adolecen de «criterio», de «discernimiento»; vale decir: de todas esas formas derivadas de la raíz indoeuropea **kri-* que algún día proporcionarán su más ilustre vocabulario a una teoría del conocimiento identificada tanto con la «crítica» como, por qué no, con la propia «Crítica» con mayúscula. Difícil sería acentuar con más virulencia lo despreciable de una posición así, gnoseológicamente tan inferior. Ahora bien, ¿quiénes son esos «mortales», y en qué consiste exactamente su posición? A los errantes, se nos dice, ser y no ser les parece de ordinario lo mismo y no lo mismo. Para una antigua –y muy asentada– línea de interpretación, los «mortales» aludidos no son otros que Heráclito y los suyos, que no en balde vinieron a proclamar, con manifiesto desprecio de ese principio de contradicción que parece constituir uno de los descubrimientos mayores de la diosa, algo así como la «unidad de los contrarios». De este modo lo entendió y aún entiende una pléyade de estudiosos. Con posterioridad, argumentos de todo tipo, desde los filológicos a los filosóficos, han debilitado esa lectura, y muchos eruditos se inclinan hoy por considerar que los tales son, en general, «los hombres» –en particular, señala Kingsley, nosotros mismos, los que hoy leemos el *Poema*[113]–. Ahora bien, si el rostro de los fustigados viene a identificarse, a la postre, con el rostro de la muchedumbre, no por ello

[113] Ésa fue, en efecto, y durante mucho tiempo, la interpretación dominante, desde que Jacob Bernays (*Gesammelte Abhandlungen**, pp. 37-73) y Friedrich Nietzsche (*La filosofía en la época trágica...**, pp. 80 ss.) la propusieran en el s. XIX, y posteriormente fuera aceptada, entre otros, por Diels. La visión contemporánea, como digo, tiende a creer que por «mortales» ha de entenderse, sin más, «los hombres». Es la tesis de Mansfeld, Gigon, Reinhardt, Montero Moliner... Que el blanco de la flecha es Heráclito, sin embargo, sigue siendo defendido por Tarán*, p. 70, o Couloubaritsis*, p. 198. Excelentes presentaciones de la discusión crítica a este respecto pueden verse en Zeller-Mondolfo (*La filosofia dei Greci...**, pp. 181 ss.), Montero Moliner (*Parménides**, pp. 76 ss.) y, más cerca de nuestros días, M. Conche, quien argumenta con gran contundencia su tajante rechazo de la antigua identificación (*Le Poème...**, pp. 104 ss.: ello no le impide

se precisa, me parece, el perfil exacto de sus errores. La descripción de la mente mortal sigue siendo misteriosa; y el añadido, a modo de explicación, de que esa concepción suya hace que el camino de todas las cosas[114] sea «regresivo» apenas puede tener otro efecto que el de aumentar las confusiones. El pasaje, sin embargo, puede quizá abrirse si se atiende a lo que, en última instancia, vuelve a perseguir la diosa: desterrar de una vez por todas, con el espantajo del no-ser, la persistente ilusión de que en el decurso de las cosas se produce una constante alternancia cíclica, un constante y rítmico sucederse de «ser» y «no-ser»[115]. Porque lo que «es» en un lugar del espacio y en un instante del tiempo «no es» en los otros; pero su «ser» aquí-y-ahora, así reza la ley del tiempo, apenas tardará nada en dejar paso a su correspondiente no-ser (esto es: al «ser» de un acontecimiento distinto); y así siempre, en el constante «retorno» de un monótono nacer-y-morir que sella la íntima futilidad de una existencia que se limita a repetir su repetición; una existencia llamada a aparecer-y-desaparecer sin

---

apreciar un estrecho parentesco entre los puntos de vista de esos «mortales» y el que Hegel presenta al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*...) Cfr. la interpretación de Kingsley en *Reality**, pp. 83 ss.

[114] Gramaticalmente es también posible entender, como de hecho entienden algunos, «el camino de todos ellos». En esta segunda versión, lo «regresivo» no es tanto el curso de las cosas cuanto el de la inestable opinión de los mortales.

[115] Una concepción, tan antigua como sapiencial, que, para mi gusto, quizá nadie expuso en Grecia con la fuerza con que lo hizo un personaje de Sófocles, Áyax, en la tragedia del mismo nombre: «Todo lo oculto el vasto e inmensurable tiempo lo hace crecer a la luz y cubre lo manifiesto. Y nada hay inesperado, sino que incluso el terrible juramento y las obstinadas mentes son vencidas [...] También las situaciones severas y firmes se doblegan bajo las autoridades. De manera tal, los inviernos de pie de nieve se retiran ante el fructífero verano. Y la bóveda sombría de la noche se aleja ante el día de blancos caballos con su brillar resplandeciente. El soplo de los terribles vientos puso en calma el resonante mar. Y de igual forma el todopoderoso sueño suelta después de haber atado, y no retiene por siempre tras la captura. ¿Cómo nosotros no vamos a saber ser sensatos?» (*Áyax**, pp. 79-80). Cfr. otro pasaje sofocleo, éste proveniente de una tragedia perdida, en la que, según Plutarco, Menelao tomaba la palabra para decir: «Pero mi destino sin cesar da vueltas en la constante rueda de la divinidad y cambia su naturaleza, de igual manera que el aspecto de la luna en dos noches no podría mantenerse nunca en una sola forma, sino que de lo invisible primeramente nueva sale, embelleciendo y rellenando su semblante, y cuando se muestra en su mayor esplendor, de nuevo se pierde como el agua y *en la nada* desemboca» (*Fragmentos**, fr. 871, p. 407; el la cursiva es mía).

tregua. De tal modo, podríamos decir, «razonan» los mortales; y es por eso por lo que, en realidad, se encierran sin esperanza en un perpetuo *laberinto,* un laberinto por el que, careciendo como carecen de ese hilo de Ariadna que regala la diosa, van errantes y sin salida, incapaces de doblegarse al imperativo de atenerse al puro «es» –incapaces, por lo mismo, de ajustarse a aquella doctrina del fragmento 4, para el que, como recordamos, «ausencia» perceptiva es sólo «presencia» para el *nóos*–. En verdad, pues, persigue siempre la diosa una misma pieza. Aunque, si bien se mira, tampoco deja nunca de añadir algo más: aquí, una consideración que no por secundaria deja de resultar menos sugerente. El *Poema,* en efecto, se ha interpretado masivamente, ya desde la Antigüedad, en términos de un tajante rechazo de «los sentidos»; de un impávido sermón sobre el necesario abandono de la experiencia sensible y la no menos necesaria entrega a lo que concluya, por extraordinaria que parezca, una impecable argumentación racional. Una interpretación como ésa, sin embargo, choca de frente con el hecho de que, en nuestro pasaje, el supuesto error de los mortales no procede de que éstos utilicen sus órganos sensoriales, desconociendo la intelección. Lo que se dice, antes bien, es que los mortales o *no* usan sus órganos sensoriales, o los usan *mal:* se comportan, se nos asegura, como si fueran ciegos y sordos; vale decir como si fueran víctimas *no* de los sentidos, sino de un uso acrítico de los mismos –idea que, *a contrario sensu,* sólo puede pedir, en consecuencia, *no* que uno se arranque los ojos, sino que se use correctamente la sensibilidad–. Si el lector ha tenido alguna vez ante sus ojos el *Prometeo encadenado* de Esquilo[116] no podrá por menos de recordar, en este contexto, en qué enigmáticos términos describe allí el Titán la miserable condición de los mortales antes de que él ejerciera sobre ellos su decisiva acción filantrópica; y es que aquéllos, dice, «aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada»[117]. Es, como sabemos, el doble don prometeico, el del fuego y el de las «ciegas esperanzas», el que otorgará a los mortales continuidad vital, seguridad, *téchnai:* todo cuanto significa transformar, dice el héroe de la tragedia, a seres que «anteriormente no estaban

---

[116] *Vid.* Esquilo, *Tragedias**, pp. 539 ss.
[117] *Loc. cit.*, trad. cit., p. 559, vv. 447 ss.

provistos de entendimiento en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos»[118]. Sabiduría, pues, para Esquilo como para la diosa, no es renuncia a la visión. Es plena posesión de la misma. Enderezada de esta forma su sensibilidad, el vidente, el sabio, el conocedor descreerá de la validez de cualquier esquema cíclico, palindrómico, de cualquier «... y vuelta a empezar» que introduzca entre sus elementos el elemento, ya prohibido, de la no-entidad.

7

Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea.
Así que tú aparta de esa vía de indagación tu pensamiento,
y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a
[encaminar
por esa vía ojo desatento, oído resonante
y lengua: en vez de eso discierne con juicio la prueba muy
[argumentada que te he propuesto.

COMENTARIO

Nuestro conocimiento de este pasaje proviene de diversas fuentes: el primer verso se oculta en las páginas finales de la *Metafísica* aristotélica (XIV 2.1089a 2), y antes y después del Estagirita lo recogen también, juntamente con el v. 2, Platón (*Sofista* 237a 8-9) y Simplicio (quien además de mencionarlos en distintos lugares de su comentario a la *Física,* aún en otros le hace hueco, en solitario, al v. 2). El *Contra los profesores (Adversus mathematicos)* de Sexto Empírico cita, por su parte, los vv. 2-6 (en 7.11), y finalmente Diógenes Laercio lo hace con los vv. 3-5 (en 9.22). Esta diversidad de formas de presentación del texto ha dado origen a no pocos esfuerzos hermenéuticos, esfuerzos relativos no sólo a su auténtico tenor literal, sino a la verdadera ordenación interna (y ubicación externa) del fragmento[119]. Pero el sentido del pasaje, en su ordenación actual,

---

[118] *Ibid.*, pp. 552 y 558, vv. 250 y 443 ss.

[119] *Vid.* a este respecto la discusión del fragmento por Marcel Conche: *Le Poème...**, pp. 115 ss. Igualmente Coxon*, pp. 189 ss. La polémica, y sus co-

no parece desesperadamente oscuro. La diosa, o acaso su discurso, se muestra en verdad infatigable: con ímpetu renovado, y como si empezara de nuevo, enuncia otra vez una –para ella– indiscutible verdad que no se cansa de proclamar. Hay, de nuevo, una Ley absoluta («*nunca* se violará»[120]), hay una Norma inmutable y eterna, y esa ley postula como imposible que ser y no-ser, que jamás llegarán a ser lo mismo, se conciban como lo mismo: «Que algo, sin ser, sea»; esto es: que cosas que no son sean. Dicha Ley, más la indomeñable imposibilidad que ésta establece, identifican una ruta que en modo alguno se ha de transitar. Cierto es, y así lo reconoce la Maestra, que todos los hábitos acumulados parecen conducir a esa vía, en la que la mente indiscreta se aviene sin reflexionar a mezclar ser y no-ser. «Ojo», «oído» y «lengua» resultan ser de nuevo los culpables de esa inclinación de mortal, tan difícil de erradicar. Pero de nuevo, y como ya observábamos en el comentario al fragmento anterior, no ha de verse en ello ningún rechazo indiscriminado de la función sensorial. Contra lo que algunos doxógrafos nos transmiten (*vid.* textos 92 y 95), y digan lo que digan tanto Aristóteles (*vid.* texto 39) como Sexto, no hay aquí admisión alguna de que «las sensaciones son falsas», o despreciable la percepción, o inherentemente falaz el lenguaje. Algo así, desde luego, podría inferirse de una lectura apresurada. Pero si bien se mira, no son el ojo ni el oído en sí, ni tampoco la lengua, los responsables últimos de la desviación ancestral y largamente practicada: es, sí, el ojo, pero el ojo *«desatento»*, el ojo que, diríamos, no cumple debidamente con las funciones que tiene asignadas (y al que, por tanto, nada en principio le impide cumplir[121]). Repitámoslo: no se trata de un no-ver, sino de un verviendo, de un ver si se quiere reflexivo, o «elevado a la segunda potencia». El verdadero enemigo noético, pues, no es tanto el sentido cuanto el «hábito», la costumbre, esa forma rutinaria y adocenada de

---

rrespondientes variantes hermenéuticas, ha surgido también con respecto al hecho, enmascarado por nuestra traducción, de que, en griego, el v. 1 se refiere a «eso que, no siendo, no puede ser», utilizando el plural *(mè eónta)*; literalmente, pues, el *Poema* dice: «Que *cosas* que no son sean».

[120] Así lo ha mostrado Ruggiu (*Poema sulla Natura**, p. 263.)

[121] La misma interpretación en M. Conche*, pp. 120-121, y en Ruggiu (*Poema sulla Natura**, p. 264: «Dunque, nel passo non esiste affatto alcuna condanna del molteplice e dell'esperienza, né tanto meno della facoltà conoscitiva»).

aprehender el mundo a la que suele limitarse el hombre. Y la palanca que sacará de esa forma acrítica de tratar con las cosas tiene aquí un nombre harto preciso, un nombre llamado a tener, como casi todo en este *Poema,* una larga trayectoria histórica: es el *Lógos,* eso que más tarde, adecuadamente o no, se llamará «la Razón». Ahora bien: lo que la diosa pide que se examine *lógoi,* «con juicio», será justamente aquello que, a lo largo de esa larga historia suya posterior, se considerará objeto privilegiado de la Razón (y a diferencia de los correspondientes objetos de otras armas distintas de comprensión): el «elenco», la «prueba»[122], la «refutación convincente» en que la diosa dice apoyarse, y a la que confía la superioridad lógica que está segura de poseer. La «prueba» en cuestión, qué duda cabe, es la misma que desde el principio se ha propuesto como irrebatible: el pensar es siempre, y necesariamente, pensar-de, pensar-dotado-de-objeto. Ahora bien: que ese «objeto» pueda sólo caracterizarse como «ser» o como «no-ser», y que la segunda de las posibilidades se destruya a sí misma nada más formularse arrastra como consecuencia, repitámoslo una vez más, que el pensar sólo puede dotarse, como objeto, de un objeto-que-es; un objeto, pues, que por el momento no parece tener otros caracteres que este desnudo de «ser». Es hora ya, entonces, de ampliar la panoplia de conocimientos sobre esa tan probada «realidad».

8

Y ya sólo la mención de una vía
queda: la de que es. Y en ella hay señales
en abundancia: que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero,
entero, homogéneo, imperturbable y sin fin.
Y es que no «fue una vez» ni «será», pues ahora es todo a la vez
uno, continuo. Pues ¿qué origen le buscarías?
¿Cómo y de qué habría crecido? Pues «de lo que no es» no te dejaré
decirlo ni concebirlo, pues ni enunciable ni pensable
es el que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a crearse antes o después, originado de la nada?

---

[122] P. Kingsley (*Reality**, p. 570) recoge a este respecto una tajante definición de Demóstenes: «Un *élenchos* es cuando alguien demuestra la verdad de lo que dice» (22.22). En opinión de Coxon, esa «prueba» o «test» no sería otra que la ley de contradicción (*The Fragments...**, pp. 190 y 192).

Así que es necesario que sea plenamente o que no sea en absoluto.
Tampoco la fuerza de la convicción admitirá jamás que de lo que es
nazca algo junto a él mismo. Por ello ni nacer
ni perecer le permite Justicia, aflojando sus grilletes,
sino que lo retiene. La decisión sobre tales cuestiones está en esto:
«es o no es». Mas decidido ya quedó, como necesidad,
dejar una vía inconcebible, innombrable (porque no es verdadera),
de forma que la otra sea, y que sea auténtica.
Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría llegado
[a ser?
Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco si va a ser alguna vez.
Así queda extinguido «nacimiento» e inaudita «destrucción».
Divisible, tampoco lo es, pues es todo él semejante,
ni hay por un sitio algo más que le impida ser continuo,
ni algo menos, sino que está todo él lleno de ser.
Así que es todo continuo, pues, como es, toca con lo que es.
Mas inmutable, en la atadura de cadenas poderosas
está, sin principio ni fin, pues «nacimiento» y «destrucción»
fueron desterrados muy lejos y los rechazó la verdadera
[convicción.
Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo
y así permanece firme donde está, pues la poderosa Necesidad
lo mantiene en las prisiones de la atadura que lo encierra por ambos
[lados,
y es que no es lícito que lo que es sea incompleto,
pues no está falto, ya que, en caso de estarlo, todo le faltaría.
Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es,
pues sin lo que es, en lo que está expresado,
no hallarás el pensar; que no hay ni habrá
otra cosa fuera de lo que es. Pues la Moira lo aherrojó
para que sea total e inmutable. Por tanto será un nombre todo
cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades,
que llega a ser y que perece, que es y que no es,
que muda de lugar y cambia de color resplandeciente.
Pues bien, como hay una atadura extrema, completo está
por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda,
desde su centro equilibrado por doquier, pues que no sea algo mayor
ni algo menor aquí o allí es de necesidad,
ya que ni hay algo que no sea que le impida alcanzar
lo homogéneo, ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es

por aquí más, por allí menos, pues es todo inviolable.
Y es que, igual a sí mismo por doquier, se topa consecuentemente
[con sus ataduras.
En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos
en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora
aprende, oyendo el orden engañoso de mis frases.
A dos formas tomaron la decisión de nombrarlas,
a una de las cuales no se debe –en eso están descaminados–.
Contrarias en cuerpo las distinguieron y les atribuyeron señales
aparte unas de otras. Por un lado, el etéreo fuego de la llama,
apacible, muy ligero, idéntico a sí mismo por doquier,
pero no idéntico al otro, sino que éste es por sí mismo
lo contrario: noche sin conocimiento, densa y pesada de cuerpo.
Conforme a este orden, te describiré todo cuanto es oportuno,
de forma que ningún parecer de los mortales te aventaje.

COMENTARIO

El denominado fragmento 8 es quizá, con el 2, el más conocido –y citado– de los restos del *Poema*. Aun cuando presentado en forma tan sumamente fragmentaria que, en no pocos casos, la cita se limita a recoger un verso, es raro que un autor interesado en el pensador de Elea ignore sin más esta pieza[123]. Tal destino histórico está, como se ve, perfectamente justificado. Se desarrolla en él, siguiendo (lo que se quiere) un férreo hilo argumentativo, las consecuencias que se desprenden del estricto planteamiento inicial. Abandonada definitivamente, en efecto, la vía del no-ser, y dominando el panorama, ya sin cortapisas, ese solo «mito»[124]

[123] La lista de fuentes del fragmento 8 es así muy extensa, e incluye a los esperables Sexto, Simplicio, Clemente, Proclo, Platón, Aristóteles... junto con algunos otros de quizá menor influjo en la memoria filosófica. El lector encontrará relación detallada de estas fuentes en ediciones y comentarios como los de Cordero*, Conche*, Tarán*, Gómez-Lobo*, etcétera.

[124] Nuestro texto, en efecto, traduce por «mención» lo que en griego es formal e inequívocamente «mito», *mŷthos*. Por enésima vez en la literatura griega, el propio texto desmiente la validez de cualquier supuesto «paso del mito al *lógos*» en la aurora del pensar. Antes bien, es con «mito» con lo que se indica la palabra-de-verdad. La opción, por otra parte, no tiene nada de extraño: como al-

viable que es la vía de que «es», la diosa se apresura a ampliar su descripción, sin llegar nunca, en cambio, a ampliar sus premisas, de Eso-de-lo-que-habla. Su tarea, ahora, es presentar las sucesivas «señales» *(sémata),* las sucesivas «marcas» o «indicadores» que el explorador de tal camino no dejará de encontrar a su paso. «Señales» que, como veremos, no serán otras que los «caracteres» o «predicados» que el (pensar del) viajero, le guste o no, habrá de atribuir a Eso-de-lo-que-habla[125]. Digo «Eso-de-lo-que-habla» porque a cuenta de este fragmento podemos muy bien recuperar la discusión surgida en el fragmento 2 acerca del sujeto del *éstin,* y en paralelo con aquel pasaje volver a preguntar ahora: ¿de qué –o de quién– está hablando el fragmento 8? Una primera y común respuesta a la pregunta reproduce naturalmente la que se dio a esa misma pregunta en el contexto del fragmento 2: se trata, y sólo puede tratarse, del «ser» (o del «ente»: *tò eón*), al que por lo demás se alude directamente en el v. 32, allí donde se advierte que «no es lícito que *lo que es* sea incompleto» *(ouk ateleúteton tò eòn thémis eînai).* En contra de semejante interpretación, por lo demás tan plausible, militan, sin embargo, algunos hechos léxicos que tampoco cabe desconocer. El primero de ellos es que, cuando la diosa da por concluida su exposición sobre la naturaleza y caracteres de ese supuesto «ser», su discurso no se refiere en absoluto, como sería de esperar, al «ser», sino a otro «objeto»; un objeto que, desde luego, conceptualmente no resulta tan distinto (y que en absoluto contradice, claro es, lo anterior), pero que supone una respuesta nominal diferente al problema del sujeto. Y es que en aquel trance lo que leemos es que «en este punto ceso el discurso y pensamiento fidedignos *en torno a la verdad*» (*amphìs aletheíes*: v. 51). Se recordará, en este sentido, que intérpretes como Verdenius han defendido la tesis de que no menos es «la Verdad» el

---

guna vez se ha observado, la literatura arcaica griega tiende a utilizar *lógos* para designar no el discurso verídico (para el que se reservan otros vocablos), sino el engañoso (*vid.* la contraposición que establecen las Musas, al comienzo de la *Teogonía* hesiódica (vv. 27-28), entre *pseúdea pollà légein* («decir muchas falsedades») y *alethéa gerýsasthai* («proclamar la verdad»).

[125] Como lúcidamente señala Coxon*, p. 194, la diosa establece aquí una clara distinción entre tales «predicados» del ser, a los que atribuye «realidad» *(sémat'éasi)* y la posterior convencionalidad de los «signos» establecidos por los mortales (*sémat'éthento:* 8, 55).

sujeto del *ésti* del fragmento 2. Por otra parte, también con relación al fragmento 2 hubimos de mencionar la apuesta interpretativa de Mario Untersteiner, que se inclina, en cambio, por hacer del *hodós*, del «camino» mismo, el auténtico sujeto no sólo del *Poema*, sino de todo el afán explicativo de la Maestra[126]. Y lo cierto es que nuestro pasaje, ahora, ofrece al menos elementos que parecen militar a favor de tal sentido. Pues dado que la diosa recuerda con tono casi amenazador que «la decisión sobre tales cuestiones está en esto: "es o no es"», y que hace tiempo que «decidido ya quedó, como necesidad, dejar una vía inconcebible, innombrable (pues no es la verdadera), de forma que la otra sea, y sea la auténtica», ¿qué resultará más simple que entender que la expresión «que la otra sea», con característico empleo «absoluto» de la forma «sea», no puede tener más sujeto que «la vía», de modo que este sintagma proporcione la clave de comprensión de todo el *Poema*? (Añádase a ello –aunque el argumento no sea irrefutable– que la hipótesis de que el fragmento esté hablando, al menos en su primera parte, únicamente de «el ser» tropieza con el obstáculo, quizá no tanto léxico cuanto meramente «lógico», de que, en otro verso, el 24, se nos dice de ese supuesto «ser» que «está todo él lleno de ser», sorprendente advertencia que nos obligaría a concebir un «ser» enteramente lleno, al parecer, de sí mismo...) Según otra alternativa, aún (que es la que arriba explotamos), es capital que nuestro fragmento aluda al portador de las señales de una forma sobremanera simple, acaso la más simple de las posibles: mencionándolo, sin más, como «lo» *(tò)*: «aquello» que «la poderosa Necesidad... mantiene en las prisiones de la atadura que lo encierra por ambos lados» (vv. 30-31); «aquello» que «[es de necesidad] que no sea algo mayor ni algo menor aquí o allí» (vv. 44-45). Utilizando los instrumentos de la notación formal, Jonathan Barnes ha podido referirse a ese esquivo «objeto» de la reflexión parmenídea como, sencillamente, «O»: cualquier objeto sobre el que se puede pensar y hablar[127]. Aquí, la propia lógica del griego parece facilitar algo semejante en lenguaje natural, mediante la utilización del artículo (con valor de pronombre)

---

[126] M. Untersteiner, *Parmenide**, p. LXXXVI: «Per me, dunque, il soggetto di *éstin* e la stessa *hodós dizésios*». [...] «Anche qui il soggetto di *éstin* è *hodós*.»
[127] *Los Presocráticos**, p. 219.

de-mostrativo: un deíctico de espectro universal cuyo «objeto», por tanto, sólo puede ser «lo (de)mostrado».

Para la lógica de la interpretación que hasta aquí venimos construyendo, el fragmento contiene, sin embargo, una frase tan contundente como las anteriores; una frase que condensa, con la enseñanza de la diosa, la razón última de esos «caracteres» que, como decimos, aquélla se prepara a predicar de su Objeto; y es ésta: que «no hay ni habrá otra cosa / fuera de lo que es» (*oudèn gàr* <*è*> *éstin è éstai / állo párex toû eóntos:* vv. 36-37). Se afirma aquí, de nuevo, esta decidida concepción de «la Totalidad» que, al pensarla como verdaderamente «total», la hace omniabarcante, tan omniabarcante que, en su (imposible) «exterior», ya no puede quedar «nada» –y «nada», justamente, es lo que no puede ser, ni siquiera para «quedar» (fuera)–. (¿Deberíamos, pues, suponer que algo así como «el Todo» es el auténtico objeto de este fragmento, y el auténtico objeto, entonces, de la ocupación de la diosa? Muchos intérpretes antiguos así lo entendieron, como puede comprobarse sin más que consultar el texto núm. **39** y concordantes del apéndice documental. Nominalmente distinta, la propuesta tendría poco, sin embargo, de conceptualmente diversa. Es la lógica misma del *Poema*, la lógica quizá de otros muchos pensadores, la que impele a aceptar que decir «*x*», «*x* mismo», «todo *x*», «la verdad de *x*», «lo que *x* es» y «el ser de *x*», su «modo de ser», o «el camino de *x*» no representa diferencia real alguna.) Implacable consecuencia de negarse a pensar en términos que no sean los de la doble negación; en términos, pues, que pensados en positivo no sean sino los de la absoluta afirmación de todo –y del Todo–. Implacable consecuencia de aceptar que «$\neg\neg p \leftrightarrow p$», esto es, que una irrestricta negación, por autoaplicación, se autodestruye sin más: el pensar tiene ahora ante sí un solo y único Objeto; un Objeto del que, ahora, sólo podrá predicarse ya lo que dicha afirmación absoluta obliga a predicar. Porque nada hay «fuera», como decimos, de Lo que «es» sin cortapisas ni limitaciones, de Eso que es sin negación. Y si nada hay «fuera» de él, difícil será pensar que no se incluya en su esfera (nunca mejor dicho) cuanto quiera que pueda ser –y que se pueda pensar y decir–. De ahí lo inevitable, presume la diosa, de lo que inmediatamente, y con constante utilización de un procedimiento que bien podríamos emparentar con el de «reducción al absurdo», afirmará en cascada:

a) Puesto que «fuera» de él nada hay, ¿cómo no iba a ser «ingénito e imperecedero» *(agéneton kaì anólethron)*? Porque lo contrario supondría tanto como que fuese generado y perecedero; ahora bien, ser generado y perecedero ¿no significa algo así como estar capacitado para pasar del no-ser al ser («generación»), y luego del ser al no-ser («destrucción»)? Pero, ¿cómo podría suceder tal cosa, cuando el supuesto término de partida y llegada del proceso, el no-ser, simplemente se elimina de la verdadera realidad? ¿A *dónde* podría «pasar» el Ser, cuando «ser» es concepto que excluye todo no-ser? Pregunta retórica y, para Parménides, de contestación inmediata; pregunta que se limita a preparar lo que de inmediato, y sin perder su vena retórica, procede a plantear la diosa:

b) Puesto que «fuera» de él nada hay, ¿cómo no iba a ser «entero, homogéneo, imperturbable y sin fin» *(oûlon mounogenés*[128] *te kaì atremès edè telestón)*? Porque (y siguiendo su mismo orden): a) ¿qué podría faltarle?; b) ¿con qué podría compararse?; c) ¿cómo se podría explicar su supuesta agitación?; y finalmente, d) ¿qué meta le quedaría por alcanzar?

c) Puesto que «fuera» de él nada hay, ¿cómo no iba a ser algo que «no "fue una vez", ni "será", sino que ahora es todo a la vez»? Dicho en otros términos: cuando «pasado» y «futuro» representan sendas formas simétricas de una misma e imposible ausencia, ¿cómo concebir un *«antes»* o un *«después»* del puro Todo-del-tiempo; de ese puro Todo-de-lo-presente en que, visto desde esta óptica, se viene a transformar el Ser?

d) Puesto que «fuera» de él nada hay, ¿cómo no iba a ser «uno, continuo» *(hén, synechés)*[129]? En efecto: ¿de dónde pro-

---

[128] La aparente tersura del texto esconde un típico problema textual. *Mounogenés* («único») es la lectura proporcionada por (los manuscritos de) Simplicio, Clemente, Filopón, Eusebio, Teodoreto y el Pseudo-Plutarco; lectura aceptada por Karsten, Diels, Tarán, Cordero, Coxon, Heitsch... Una variante documentada (Plutarco, Proclo) y aceptada por otros investigadores (Kranz, Burnet, Kirk-Raven, Untersteiner, Reale) es, sin embargo, *oulomelés*, «íntegro», «completo», «que tiene todas sus partes». La decisión, naturalmente, dependerá de las opciones interpretativas que se mantengan.

[129] Tampoco es ésta la única lectura posible. Algún manuscrito propone *oulophyés*, provocando, en consecuencia, la (relativamente) drástica reinterpretación de Mario Untersteiner (*Parmenide**, cap. I [«L'essere di Parmenide è *OYLON* non *EN*»], pp. XXVII ss.).

vendría esa (impensable) alteridad que le hiciera a) diferenciarse de algo externo que no fuera él; b) diferenciarse internamente en partes de algún modo escindidas, de algún modo aisladas entre sí? ¿Cómo cabría que no se (auto-)con-tuviera?

e) Puesto que «fuera» de él nada hay, «¿qué origen le buscarías? ¿Cómo y de qué habría crecido?». O, como se reitera más adelante (v. 19): «¿Y cómo habría llegado a ser?». Pues ese pensar monobinario que desde el principio nos acompaña no conoce sino (la ruta de) lo Válido y (la ruta de) lo Inválido, más el imperativo de seguir únicamente los dictados de la primera («La decisión sobre tales cuestiones está en esto... Mas decidido ya quedó [...]»: vv. 15-16). De modo que a la diosa, que no ha leído aún la *Metafísica* de Aristóteles, sólo le cabe pensar que, de existir, esa hipotética «generación» (y también, naturalmente, «destrucción») de lo Real tendría insosteniblemente que provenir del insostenible, inefable, imposible no-ser: autodestructiva posibilidad, ya una vez destruida, que caso de ser cierta arruinaría además todo posible sometimiento de la realidad al principio de la Razón[130]. De modo y manera, parece concluir la diosa, que esta radiante autoafirmación del «es», asentada sin temblores sobre el poder de la Necesidad, exige sin paliativos la expulsión de toda «procedencia» y de toda «destinación»: de todo «haber sido» y de todo «ir a ser». Pues sólo hay un presente, el presente que «es», tiempo inconciliable con ninguna otra temporalidad. «Así queda extinguido "nacimiento" y... "destrucción"» (v. 21), «pues "nacimiento" y "destrucción" fueron desterrados muy lejos y los rechazó la verdadera convicción» (vv. 27-28.). El v. 5, intimidante y sentencioso, articula como en piedra la, a su juicio, irrefutable verdad de esta exigencia de presencialismo exhibida por lo Real: *«oudè*

---

[130] «¿Y qué necesidad lo habría impulsado a crearse antes o después, originado de la nada?» (vv. 9-10). La diosa establece aquí los fundamentos de una relación llamada, como tantas de sus invenciones, a recorrer la historia de la filosofía (y de la ciencia): la básica solidaridad, para Occidente, entre el motivo de continuidad y el motivo de razón o de causalidad. No podemos sino apuntar un tema, por lo demás tan leibniziano, cuyo alcance desborda el de nuestro trabajo. Como mínima indicación de lo que aquí está implicado, recuérdese a Lucrecio: «Por un principio suyo empezaremos: / Ninguna cosa nace de la nada; [...] Porque si de la nada fuese hecho, / Podría todo género formarse / De toda cosa sin semilla alguna» (*De la naturaleza de las cosas**, II, 210-211 y 224-226; trad. cit., p. 38).

pot'ên oud'éstai, epeì nûn éstin homoû pân [...]»: «Y que no "fue una vez" ni "será", pues ahora es todo a la vez [...]» Así que, sí, es sólo la total y absoluta simultaneidad de un permanente «ahora», constante, continuo, incansable y sin duración, lo único que resiste incólume la exigente prueba de esta reflexión monológica.

La lógica que preside –e impregna– las condiciones de posibilidad de nuestro Todo le hace, en poderosa advertencia divina, o ser «todo de golpe», «de una vez», o no ser en absoluto. Interpretación tradicional de esta condición de perfecto alejamiento de Lo-que-hay con respecto a toda posibilidad tanto de comienzo como de finalización, es naturalmente la de que, en rigor, Lo-que-hay es, para la diosa, quizá «eterno»[131], quizá «a-temporal» u / y «omni-temporal». *Pleno, completo, repleto,* atravesado de punta a punta por la presencia, el ser mantiene una tensa y nada obvia relación con el tiempo. Ante todo, «se mantiene». Y se mantiene no de cualquier forma, sino justamente «lo mismo y en lo mismo», yaciendo «por sí mismo», ajeno también, por lo demás, a cualquier tipo de *diferencia real* (un nombre que faltaba para el no ser) que le haga perder la homogeneidad. Así que la pregunta surge inevitable, y surge con toda la carga de una profunda ambigüedad: ¿qué diremos, a la vista de todo esto, del «tiempo»? ¿Diremos que la diosa lo ha desterrado extramuros de su Objeto, enviándolo a morar en el imposible recinto de Lo-que-no-hay? ¿Carecerá, pues, de «tiempo» Lo-que-hay? ¿O habrá más bien que decir que lo pensable, aquí, es un Todo-del-tiempo al que, siendo como es, nada temporal es ajeno, pero que re-úne en su conjunto el despliegue entero del devenir?[132]

---

[131] En su comentario al fragmento, M. Conche (*Le Poème...**, pp. 134 ss.) trae muy atinadamente a colación, a este respecto, concepciones clásicas de la eternidad que armonizarían, sostiene, con la presente: son los casos de Tomás de Aquino (que define la eternidad como una cierta duración sin sucesión [*S. Theol.*, I, q. 10, art. 1]), de Descartes y Arnauld... Por no mencionar la archifamosa frase de *De Consolatione Philosophiae* V, de Boecio, que justamente acude al mismo sintagma utilizado por la diosa: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

[132] Sobre este conjunto de cuestiones, *vid.* especialmente C. Collobert: *L'être de Parménide ou le refus du temps**, *passim*. Es de resaltar, en todo caso, la interpretación que aquí se propone del «ahora» parmenídeo como «momento eterno», la marca misma de la permanencia intemporal de un «ser» sin tiempo, pero no sin duración (p. 192).

Respuesta: si por «tiempo» se entiende un proceso de la nada a la nada; el transitorio vibrar de una presencia que, nacida desde la ausencia, se limita a cumplimentar el transitorio ciclo de su vida; si por «tiempo», en otras palabras, no se entiende más allá del Paso de los sucesos, obvio es que ese «tiempo» no puede tener cabida alguna en el pensar de la diosa. La diosa, lo hemos comprobado hasta la saciedad, amadrina una visión «global» y «en bloque» del Proceso de lo Real en la que lo continuo de eso Real parece abocado a devorar la multiplicidad de tal Proceso. Su Objeto es Uno, y si «tiempo» significa «cambio», en tanto que «cambio» significa pluralidad, la aparente multitud de los acontecimientos sólo parece poder resolverse en la Mismidad de un único continuo espacio-temporal cuya perfecta autopresencia, en rigor, no puede sino anularlos. Como se sabe, no pocos investigadores, siguiendo esta línea de interpretación, han querido ver en el panorama del mundo que así dibujaría la diosa una construcción cuando menos análoga a la del continuo tetradimensional que, se dice, demuestra la teoría einsteniana de la relatividad. Y sería más que difícil, en verdad, evitar una conclusión como ésta cuando, como decimos, se entiende que «tiempo» es concepto que, necesariamente, implica entre sus elementos individualidad y desconexión (vale decir, cuando se entiende que sólo se da «tiempo» cuando sus elementos gozan de las mismas características que Parménides ha dado a la totalidad)[133]. Ahora bien: ni «tiempo» tiene por qué significar tal cosa, ni la teoría de

---

[133] Es la posición clásica de Popper, empeñado, según relata, en llamar «Parménides», sin resistencia del interesado, a Einstein. Anécdotas personales aparte, que entre Parménides y Einstein corre una firme proximidad conceptual era algo, para Popper, perfectamente defendible. Argumentó esta opinión en diversos textos, en alguno de los cuales su dicción es formal: «Así pues Einstein, uno de los máximos y más revolucionarios pensadores de todos los tiempos, era parmenídeo. A menudo se tildaba a sí mismo de spinozista, lo que no es muy distinto; y cuando se le provocaba admitía su tentativa fe parmenídea» («Más allá de la búsqueda de invariantes», en *El mundo de Parménides**, pp. 195-289; la cita, en p. 227). La idea no es descabellada, toda vez que, como se sabe, no son precisamente escasas las interpretaciones «inmovilistas» del *continuum* relativista espacio-temporal. Reléase, en este sentido, un informe tan clásico como el de M. Eapek: «Tan pronto como se propuso esta fusión de espacio y tiempo, ciertas influencias psicológicas [...] entraron en juego y desfiguraron particularmente su significado. La propia elección de la palabra que Minkowski utilizó para designar esta fusión era característica: el *con-*

la relatividad admite sólo esa interpretación «espacializante» a que nos referimos. Y es que son teóricos relativistas (pienso en especial en Paul Davies) los que, contra lo apuntado, han mostrado la necesidad de, al analizar la «realidad» del repetido concepto de «tiempo» a la luz de la relatividad, distinguir cuidadosamente entre la (negable) «realidad» (Gödel diría «objetividad») de su flujo, del cambio, y la (innegable) «realidad» *del tiempo mismo,* ordenado en su totalidad por esa forma no-arbitraria de seriación asimétrica que llamamos «flecha del tiempo»[134]. Porque si por «tiempo» se entiende, como decimos, la serie acabada, completa y global de esos mismos sucesos tomados en conjunto (de forma que, manteniendo la exigencia de respetar su «orden» respectivo de aparición, sea posible apreciar la cerrada totalidad de su serie), en este segundo caso sí me parece factible que la diosa, que sin duda rechazó el devenir en el primer sentido del término, se

---

tinuum de cuatro dimensiones de sucesos-puntos era llamado por él "el mundo" *(die Welt).* Esto indicaba que comprendía esta fusión como operación en la que el componente temporal era absorbido por el espacial. En esta conexión Minkowski no se hallaba solo. Émile Meyerson, en su comentario filosófico sobre la teoría de la relatividad, da una larga lista de pensadores, tanto filósofos como físicos, que consideraban la propuesta fusión como una *espacialización de tiempo;* según ellos, el propio tiempo se ha convertido en una cuarta dimensión adicional del espacio en que todos los sucesos, "pasados", "presentes" y "futuros", se hallaban yuxtapuestos. Según el propio Einstein, "lo que viene a ser" en el espacio tridimensional se ha transformado en "ser" en el mundo de cuatro dimensiones; según Hermann Weyl, "el mundo objetivo *es,* no viene a ser"; sólo parece que viene a ser a "los ojos vendados de nuestra conciencia" *(abgelendete Bewusstsein),* que se introduce en el futuro a lo largo de su "línea universal"» (*El impacto filosófico...**, pp. 170-171). El propio Einstein, por lo demás, pudo autorizar indirectamente semejantes exégesis, por ejemplo cuando escribió que «Así como fue necesario, desde el punto de vista newtoniano, hacer las dos suposiciones *tempus est absolutum* y *spatium est absolutum,* desde el punto de vista de la teoría de la relatividad especial debemos decir *continuum spatii et temporis est absolutum*» (*El significado de la relatividad**, p. 70). También K. Gödel, por último, autointerpretó su propia solución de las ecuaciones de campo relativistas bajo el mismo marco categorial: «Dicho brevemente, parece que obtenemos una prueba inequívoca de la concepción de los filósofos que, como Parménides, Kant y los idealistas modernos, niegan la objetividad del cambio y consideran que el cambio es una ilusión o una apariencia debida a nuestro especial modo de percepción» («Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista», en *Obras Completas,* pp. 379-385; la cita está en p. 380).

[134] *Vid.* P. Davies, *About Time. Einstein's Unfinished Revolution**.

muestre dispuesta, en cambio, a aceptar ese Todo-de-lo-sucesivo que llamamos, no en balde sustantivándolo, «el» tiempo. Una visión de la única serie universal de todos los sucesos, ordenadamente conectados entre sí, que acaso resulte en la desaparición del *flujo* y *cambio* objetivos del tiempo, pero que desde luego *no* anula la objetividad *del tiempo mismo*, como el todo de un proceso (presente-pasado-futuro) que propiamente no transcurre, pero que contiene la secuencia de todos los estados del mundo, cuyo orden asimétrico se presenta como irreversible. Para una concepción como ésta[135], puede que el *paso* del tiempo sea, sí, una ilusión; pero no por ello será ilusorio *el tiempo mismo* –con lo que, como vimos, esa constante danza de apariciones-y-desapariciones en que, al parecer, se disuelve lo fenoménico, viene a salvarse en conjunto en la tranquila auto-identidad del plano de lo noético; plano de copresencia absoluta de los sucesos en el que éstos, por así decirlo, quedan unánimemente referidos a la Verdad[136].

(Una vez, en los años cuarenta del siglo pasado, Albert Einstein y Leopold Infeld explicaron con gran sencillez algo que, aunque parezca mentira, resulta difícil de comprender: que un mismo movimiento físico [como sería el de una partícula desplazándose por el espacio] tanto puede representarse como una serie de acon-

---

[135] Que, obviamente, nada tiene de axiomática. Piénsese en los numerosos esfuerzos realizados por cierta ciencia y filosofía de la ciencia contemporáneas, con Prigogine a la cabeza, por demostrar, tomando pie en la físico-química de los procesos irreversibles, la objetividad del flujo del tiempo.

[136] Las intuiciones fundadoras que Parménides, sin lugar a dudas, tuvo en materia de lógica alcanzan hasta el extremo de compartir con Frege, separado de él por siglos, esa noción nuclear de que *el referente* de *todas* las proposiciones verdaderas es su valor de verdad –un valor de verdad que, para todas, siempre será el mismo, y que por ende no puede ser otro que *la* Verdad–. Ahora bien, que todo enunciado verdadero sea un nombre de la Verdad no sólo garantiza su pertenencia al universo del discurso (verdadero); es también un estímulo para considerar, en paralelo, que las apariencias, en tanto «apariencias-de», ganan su consistencia en su común referencia unitaria a Eso único que Parménides, por lo que vemos, llamó «todo», pero también «ser» y «verdad». Alguna vez se ha intuido correctamente este parentesco de fondo: «Según esto, hay una única gran condición, un único gran acaecimiento, que de hecho se da y de cuyo darse depende a la vez la verdad de todos los enunciados verdaderos; podemos pensar en este referente único de todos los enunciados –la Verdad– como análogo, quizá, a lo que Parménides llamó *el Ser*» (M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas...**, p. 215).

tecimientos en el continuo espacio unidimensional cuanto como una curva unitaria en el continuo espacio-temporal bidimensional. Con la consecuencia, filosóficamente relevante, de que si en el primer caso se obtiene una representación *dinámica* de la serie de posiciones que *cambian* con el tiempo, en el segundo el movimiento pasa a tener ese carácter *estático* que corresponde a algo que, en realidad, ya no puede decirse que cambia, sino que *es*[137]. Muchos siglos antes, Zenón había explicado, a su vez, otra cosa –la misma–: que el movimiento sólo es comprensible cuando la mente no se maneja con conceptos de multiplicidad, sino única y exclusivamente con la idea de «uno», de «una [sola] cosa»; utilizando sistemáticamente la categoría de «unidad».)

Al desgranar este rígido catálogo de «signos», el discurso de la diosa vuelve a recuperar la inspiración mítica, así como un decidido gusto por la metáfora geometrizante. Como leemos, reaparece Dike, «Justicia», carcelera que parece haber cambiado aquellas «llaves» suyas del Proemio por estos «grilletes» de ahora; comparecerá, más adelante, la terrible figura del Hado, de laMoira, personaje no menos afanado en tareas de inmovilización (vv. 37-38); y en general se evoca sin tapujos la situación del sujeto sujetado, del héroe encadenado. Y es que se trata de dibujar, en lo posible, la implacable ferocidad de (ese pensar que pregona) lo perfecto, la completitud, la ausencia total de «otredad»; ausencia irreversible por la que todo aquello que es posible-y-pensable resulta atrapado, irremediablemente aprisionado, en las redes de un «Algo» definitivo, *acabado*. Uno y continuo, el misterioso sujeto del fragmento 8 (así se llame «verdad», «todo», «ente», «eso», «realidad» o «ser», nombres todos de «lo Real» que, como vimos, quizá resulten intercambiables a los ojos de diosa),

f) ¿cómo no habría de resultar, por tanto, indivisible, o, por mejor decir, indiviso? Pues dividir es tanto como separar, y para separar es preciso poder captar diferencias, desigualdades de lo dividido. Ahora bien: ¿cómo acometer con perspectivas de éxito semejante tarea, cuando en el Objeto que se ha de dividir reina la homogeneidad y la autohomogeneidad; cuando, estando «todo él lleno de ser» (v. 24), lo que encontramos es un perfecto equilibrio sin fisuras, la absoluta autoigualación de aquello que entre él y sí mismo sólo se

---

[137] A. Einstein y L. Infeld, *The Evolution of Physics**, cap. 3.

tiene a sí mismo, ya que, «como es, toca con lo que es» (v. 25)? Obviamente, es toda la milenaria –e inacabada– historia del continuo lo que también de aquí arranca, determinando buena parte de la (torturada y tortuosa) reflexión posterior. Sólo que el *Poema* no parece insistir demasiado en esta cuestión del continuo (de su auténtica naturaleza y condiciones de posibilidad), a la manera en que, no tardando mucho, habría de empezar a hacerlo un tal Zenón, por cierto también de Elea, que aplicaría a ese problema todo el vigor de la naciente dialéctica[138]. Al *Poema* parece interesarle más bien reiterar, con su habitual estilo contundente,

g) que es condición insoslayable, además, de Eso que describen sus versos el ser (¿o más bien habría de decirse «estar»?) inmóvil *(akíneton):* el carecer, por poderoso, de toda potencia de cambio y mutabilidad. Pues de nuevo hay que recordar que nos enfrentamos a algo total y absolutamente «an-árquico» *(ánarchon);* algo que, por ser el Principio, resulta enteramente ajeno a todo «principio» *(arché)* y enteramente ajeno, también, a todo «final» (es, literalmente, *ápauston,* «sin pausa»). Algo, como vimos, que desde siempre y sin cese se mantiene en el incansable presente del «ahora». ¿«Se mantiene»? En rigor, y como arriba se subrayaba, lo que habría que decir es que «es mantenido». Pues el discurso de la diosa, enriqueciéndose como se enriquece con imaginería de «prisiones» (v. 31), de «cadenas» (v. 26), de encierros (v. 31) y aherrojamientos (v. 37), gana tonos de auténtica violencia, por no decir salvajismo[139], en su inflexible esfuerzo por convencer, todavía una vez más, de que puesto que nada hay sino lo que es (sin el que, por cierto, «no hallarás el pensar» [v. 36][140]), son potencias ciegas, inconmovibles –son Dike, Ananke y Moira– las que vigorosamente lo mantienen «lo mismo y en lo mismo» (*tautón t'en tautôi*: v. 29), «firme» (*émpedon: v.* 30), «total» *(oûlon),* «completo» (*tetelesmé-*

---

[138] Sobre la relación entre la Escuela de Elea y los orígenes de la dialéctica, cfr. los sugerentes estudios de Colli *Gorgia e Parmenide** y *Zenone di Elea**.

[139] Una violencia a la que nunca ha sido ajena la historia de la filosofía. Piénsese, sin ir más lejos, en el trato que se le depara al caballo negro en el *Fedro;* piénsese en el modo que Descartes tuvo de tratar su trozo de cera...

[140] Este verso, incluida su continuación («con respecto al cual está expresado»), presenta dificultades tan complejas como el que más. No podemos entrar en los detalles. El lector interesado hallará un excelente resumen de las posiciones en M. Conche (*Le Poème...**, pp. 160 ss.)

non: v. 42), «inviolable» (*ásylon:* v. 48), «igual a sí mismo por doquier» (*hoî pántothen íson:* v. 49); alcanzando con uniformidad sus límites, esos mismos límites que ninguna fuerza pensable le permitiría traspasar. Finalmente, no otra podría ser la condición de Eso que, como dijimos, juega su existencia a Todo o Nada; Eso que, o carece de todo, o no carece de nada (v. 33), y siendo la única salida posible a tal dilema la de que, en verdad, no carece de nada, carece por lo mismo de toda razón suficiente para cambiar, modificarse, alterarse o padecer. Que una Realidad como ésta, ajena a todo más y todo menos, tanto cualitativo como cuantitativo, obtenga su mejor tropo en la comparación con «la masa de una bola bien redonda, desde su centro equilibrado por doquier» (vv. 43-44), es algo de cuya imponente fortuna histórica apenas cabe sorprenderse; porque excita la imaginación y resume en un solo gesto una compleja argumentación. Pero no es el mayor de los hallazgos divinos: es, simplemente, la más sugerente concreción de una intuición lógica.

...

El dogma de la diosa, dogma, como vemos, de inmutable homogeneidad y ausencia de perturbación, ilimitada afirmación de la perfecta calma (Valéry) de ese Todo de «Lo-que-hay», volverá ahora, y en verdad que con su crudeza habitual, a enfrentarse una vez más a los mortales. Habíamos dejado a éstos, como se recordará, errantes en su laberinto, videntes que no ven, cabezas dobles con tendencias palindrómicas, incapaces de seguir la *«diritta via»* que señala el pensar. A sus normales errores, sin embargo, no dejará de añadirse ahora otro; otro que quizá no sea del todo nuevo, visto que ya un fragmento anterior había advertido, como se recordará, contra todo uso desnortado de lo que allí se llamó «la lengua». Los mortales, se nos dice, han incurrido en el grave error de *nombrar*. Pues nombran, pero la operación denominativa presenta tales caracteres que, frente al «elenco» de la diosa, sólo le cabe desaparecer. La palabra de la diosa, colérica y despectiva, lanza la entera potencia del pensar verdadero, que es verdadero pensar y piensa lo verdadero, contra el engañoso armazón de esos nombres, a la fuerza de cuyo señuelo parece atribuir la imborrable ilusión del cambio, tanto de color como de lugar; la ilusión de que, en efecto, hay «ser»; pero «ser» en el sentido de «nacimiento»; la ilusión de que, en efecto, hay «no-ser»; pero «no-ser» en el sentido de «destrucción». («Por tanto será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos

de que son verdades, que llega a ser y que perece, que es y no es...»: vv. 38-40.) La galaxia del nombrar tiene a su favor, por tanto, no sólo el poder hechizante del lenguaje, que acaso nos impela a dejarnos seducir por su gramática y por sus trampas; su poder radica además en que, de creer a la diosa, a su ámbito pertenecen otros elementos cognitivos cuya carrera, en constante oposición a ese pensar «auténtico» del que hablábamos, será larga en filosofía: los nombres, en efecto, son aquí producto de la *convención;* y la categoría mental que les corresponde, por si lo anterior fuera poco, no es precisamente la verdad, sino la *creencia.* Ahora bien, ¿no son «creencia» y «convención», justamente, nombres por antonomasia de todo pensamiento con pretensiones de absolutidad? Sin duda. Y, sin embargo, a la diosa no le basta con exponer ese sentido general del error de los mortales. Y es que ese nombrar al que se entregan los efímeros responde a una decisión mucho más precisa –y relevante– de lo que estas condenas genéricas de la diosa permiten suponer. Sabemos que, de consuno («*con*-vinieron»), y fiados quizá de su consenso, validaron con los nombres su mortal visión del mundo, colorista, abigarrada, impregnada de vida y muerte, de mutación y multiplicidad. Ignoramos aún, empero, a qué mecanismo secreto responde en su conjunto esa estrategia. Ahora bien: ¿no es ya hora justamente de desvelar, si existiera, ese código de fondo que estructura la opinión, la percepción y el lenguaje de los ignaros? Así lo ve la diosa, y de ahí su anuncio de que, concluido «discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad» (vv. 50-51), el camino conduce ahora a que su discípulo consiga una comprensión tan exacta y fundamentada del sistema de creencias en el que viven los más «que ningún parecer de los mortales te aventaje» (v. 61). Punto crítico de nuestro discurso, porque en el espacio de pocos versos parecen así entrechocar sus armas (los ecos de ese combate resuenan todavía en la casa de la filosofía) contendientes gigantescos, irreductibles: «Verdad» *vs.* «opiniones», *lógos* (y *nóema*) *vs.* «palabras ritmadas», «composición poética» *(épe)*[141], ¿«inmortalidad»?

---

[141] Es un aspecto fuertemente subrayado por T. Calvo: «I will suggest that the main opposition put forth by Parmenides is the opposition *between two kinds of language*, which –according to his own words– can be named Logos and Epos, respectively. This appears textually formulated in 8, 50-52 as a distinction between the *lógos* about the Truth and the *kósmos epéon* through which the opinions of mortals are expressed and transmitted» («Truth and Doxa in Parmenides»*, p. 255).

vs. «mortalidad», «fe», «confianza» (*pístis*: *pistòn lógon*: v. 50) *vs.* «engaño» (*apáte*: *kósmon... apatelòn*: v. 52)... El valor que se quiera otorgar a este brusco cambio de paisaje dependerá, naturalmente, de la interpretación general que se tenga del *Poema* (lo mismo que esta segunda depende, circularmente, de la que se tenga de aquél). Es así como los partidarios de un Parménides aniquilador no sólo del sistema conceptual de los humanos, sino de la misma realidad de un mundo que apoyase su creencia (su nómina es enorme, pero es difícil resistirse a recordar la clásica contundencia de un Gomperz*), acentúan sin desmayo la indicación dada por la diosa de que su discurso, a partir de este momento, se ha de tener por «engañoso». (Cierto es que la expresión plantea algún problema, toda vez que, si la advertencia es correcta ¿engaña o no la diosa cuando expone la manera mortal de explicitar las apariencias? ¿Será cretense la diosa? ¿O creerá, como Solón –y como Zaratustra–, ella que es poeta, que «mucho mienten los poetas»?[142]) Pero esta postura no es tan sólida como parece. No lo es filosóficamente, por las muchas razones que hasta ahora se han venido aportando. Pero tampoco filológicamente, porque son muchos los que han sugerido, en esta tesitura, que *apatelós* acaso pueda tener, en ciertos contextos, el sentido de «ingenioso», «inventivo»[143]. Un significado que convendría perfectamente al sustantivo que le acompaña, toda vez que *kósmos*, entre otros muchos valores, es término relativo a un orden de agrupación de acontecimientos que, anudándolos entre sí, convierte su sucesión en historia[144]. De ser esto cierto, la diosa no estaría desactivando sus propias palabras, o las palabras (citadas) de los mortales; estaría, sencillamente, alabando su propia composi-

[142] La cuestión no es baladí. Con base en otro conocido escollo del *Poema*, es a saber, esa inclusión de «ser» y «no-ser» en la lista de nombres propios de mortales (cuestión que, lo reconozco, he presentado desactivada en el comentario), Giorgio Colli ha podido hablar de un sentido «escondido» del *Poema*, que, en realidad, sería «sofístico» y «destructivo», afín en todo, por tanto, a la línea de sus discípulos Gorgias y Zenón. *Vid. Zenone di Elea**, p. 147 y nota 95 (que remite a *La naturaleza ama esconderse**). La sentencia de Solón reza: «[...] *pollà pseúdontai aoidoí*». Juan Ferraté* traduce «mucho falsean los poetas» (p. 87).

[143] Así lo entiende Untersteiner, que traduce «l'arte fantastica delle mie parole» (*Parmenide**, p. 151. *Vid.* también p. CLXVIII, nota 9).

[144] «*Kósmos* refers to the ordering of the several elements and episodes which take place consecutively and constitutes the whole of a story» (T. Calvo, «Truth and Doxa...»*, p. 257).

ción poética, tan bien construida, a su juicio, como esa *única* historia del mundo, la mejor de las posibles, que se dispone a contar.

Claro es, insistimos, que el hecho de que la nominación haya establecido precisamente (desvelemos ya el secreto) una *dualidad* no es algo que la diosa, ni ninguno de sus discípulos, pueda aceptar con paciencia. La operación de los mortales no ha podido ser más lesiva para el interés de la diosa: Lo-que-hay, se nos dijo, era *indivisible, compacto, inseparable* bajo ningún concepto. Mas los mortales, se nos dice, justamente han juzgado oportuno partir nominalmente en dos esa inviolable unidad del Todo. El barroco torbellino de sus nombres procede, en última instancia, de una sola convención fundacional: la de escindir cognitivamente el Cuerpo, la Estructura *(démas)* total en dos mitades irreconciliables, dos «formas» que, erróneamente, consideraron además imposibles de unificar[145]. No sólo eso: mimando el mismísimo procedimiento de la diosa, que, como se recordará, otorgó «caracteres» *(sémata)* al objeto del fragmento 8, los mortales han concedido también *sémata* a sus formas cognitivas. Sólo que esos «caracteres» (o «predi-

[145] Este giro («consideraron imposible de unificar») es una solución de compromiso al disputadísimo significado del primer hemistiquio del v. 54. En griego, en efecto, el texto reza: *tôn mían ou chreón estin*. Gramaticalmente ambigua, la frase puede construirse tanto con una traducción del tipo «a una de las cuales no es necesario (nombrar)» (en el sentido de que una de las formas, en realidad, sobraría), como con una traducción del tipo «la unidad de las cuales no es necesaria» (en el sentido de que los mortales yerran al no considerar la unidad subyacente o anterior a la oposición de las formas). La primera opción, que es la que aquí se ha acreditado, es seguida entre otros por Zeller («von denen die eine nicht angenommen werden sollte»: citado en Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci**, p. 245; Mondolfo rechaza la interpretación; *vid.* un balance de interpretaciones sugeridas en pp. 245 ss.) o por Burnet *(Early Greek Philosophy*)*. La segunda, por Schwabl («von denen eine Eine [...] nicht notweding ist»: «Sein un Doxa»*, p. 395), Couloubaritsis, Collobert, Reale... Ahora bien, es obvio que, aunque la inversa no sea necesariamente cierta, malamente se puede considerar la unidad de dos formas si se comienza por anular alguna. Desaparecida la «unidad», o desaparecida la «dualidad», se arruina la posibilidad de establecer la, como veremos, necesaria unidad-en-la-dualidad. Por lo demás, el giro que aquí utiliza Parménides *(morphàs... mían)* no deja de recordar las fórmulas, provenientes de la denominada teogonía «órfica», que con el sintagma *morphè mía* aludían a «la unión de los elementos primordiales antes de que se formaran todas las cosas del mundo» (R. B. Martínez Nieto, *La aurora...**, p. 250; para esta cuestión, cfr. todo el capítulo 6, pp. 181 ss., así como la obra reciente de A. Bernabé, *Textos órficos...**).

cados») llevan consigo, a su vez, un doble estigma infamante: la marca de la separación (*chorìs ap'allélon:* «aparte unas de otras» [v. 56]) y la marca de la oposición (*tantía d'ekrínanto démas* «Contrarias en cuerpo las distinguieron...» [v. 55]). Separadas y opuestas, las «formas» de los mortales se separan y oponen, además, no de cualquier manera, sino justo en aquel modo que más podría desafiar el imperativo de la autopresencia, el imperativo de la consistencia, el imperativo de la continuidad: como lo Mismo y lo Otro, lo idéntico y lo diferente, lo uno y su opuesto; como contrarios-en-sí-mismos cuya (auto)identidad no puede resolverse en otra cosa que en su no-identidad-con-el-otro (*heoutôi pántose toutón, tôi d'hetéroi mè toutón; atàr kakeîno kat'autò tantía:* «idéntico a sí mismo por doquier, / pero no idéntico al otro, sino que éste es por sí mismo lo contrario» [vv. 57-59]). Que la diosa, por lo tanto, se dispone a articular el Relato del Mundo en los bien probados términos de una tabla de los opuestos parece más que obvio. Y no menos obvio es que con ello apoya su pretensión de transmitir la más común y practicada de las interpretaciones del mundo; y es que, en efecto, nada parece ser más universal que el intento de describir la realidad mediante la clasificación de sus contenidos en listas de opuestos, separados normalmente entre sí como lo positivo y lo negativo, lo luminoso y lo sombrío, lo alto y lo bajo, lo raro y lo denso, lo femenino y lo masculino, lo uno y lo múltiple, o cuantos predicados se deseen conjugar con aquellos que se tomen como básicos[146]. Apoyar la pretensión no significa, sin embargo, disponer de una respuesta a la pregunta por la clave utilizada. Aunque, naturalmente, ni la diosa la desconoce, ni está en sus proyectos hurtarla a su discípulo. Así que escuchemos: para los mortales, no hay nada que no responda *o* al «etéreo fuego de la llama» (*phlogòs aithérion pûr*: v. 56), *o* a la «noche» (*nýx*: v. 59); contrarios elementales que inmediatamente se caracterizan, además, con predicados tan opuestos como son, para el Fuego, la «ligereza»[147] y la «apacibilidad»; para la Noche, la «ausencia de conocimiento», la «densidad» y la «pesadez». La división es, pues,

[146] A este respecto, cfr. la obra capital de Lloyd *Polaridad y analogía**, en especial su primera mitad.

[147] Así, al menos, en muchas ediciones actuales (que siguen la elección de Diels). Los manuscritos suelen dar, al parecer, una lección más amplia (y métri-

clara: en uno de los lados, «fuego», y con lo ígneo tanto el «éter» como la «luz». Es el reino milenario de lo, digámoslo así, «celeste», y también de lo «cognitivo»: fuego que ilumina y hace ver; fuego que calienta y hace dulce la existencia. Principio, pues, «positivo», «benéfico», «ascendente» como la gracia; principio que en Parménides, como veremos, siempre es *femenino*[148]. Por el otro, Noche que oscurece e impide ver, principio «negativo», «maléfico» y «descendente» como la gravedad. Fuego principio del conocimiento, Noche principio del desconocer. Fuego y Noche que, si Simplicio no se equivoca, y el escolio que menciona ha de darse por válido, arrastran a su vez consigo, como preveíamos, no pocos predicados concomitantes («Y tengo precisamente a la vista un pequeño pasaje en prosa, intercalado entre los versos, como de mano de Parménides, que dice así: "Del lado de éste [del fuego] está lo 'raro', lo 'cálido', la 'luz', lo 'suave' y lo 'ligero'; y en lo denso se nombra lo 'frío', lo 'oscuro', lo 'duro' y lo 'pesado'"»: texto 137). Así, radicalmente escindido, es como los hombres observan el mundo, y así es como la diosa cree posible describir, efectivamente, (la génesis de) tal mundo. Sólo que, para ella, es aquella unificación de los contrarios que los mortales no alcanzan a aceptar la que justamente representará la fórmula conducente a una perfecta reconstrucción del cosmos. *Unio contrariorum* que, como veremos, la diosa específicamente interpretará como *mezcla*. Y es que, insistamos, no es eso de distinguir los opuestos lo que equivoca a los mortales –sino su negativa a unificarlos–. Negativa, ciertamente, poco o nada sostenible, cuando el rechazo del no-ser

---

camente imposible, lo que obliga al editor a seleccionar el que considere correcto). En esa forma expandida, el «Fuego» es, sobre «apacible» *(épion)* y «ligero» *(elaphrón)*, «raro», «sutil» *(araión)*. Que el Fuego se oponga, también en este sentido, a una Noche expresamente calificada de «densa» sería la lógica misma (y encajaría bien en el vocabulario de los presocráticos). Los testimonios doxográficos apoyan asimismo, por su parte, esto de que Parménides tuvo a lo denso y lo sutil por contrarios elementales. (Aquí no profundizaremos en ello, pero una lectura atenta de ciertos testimonios podría sugerir incluso que «Luz» y «Noche», en Parménides, bien podrían haber sido interpretadas como las respectivas «parte más sutil» y «parte más densa» de la Mezcla.)

[148] Es lo que resulta, en efecto, y para gran desconcierto de Guthrie (*Historia de la Filosofía Griega**, pp. 90-93), tanto de los fragmentos pertenecientes a la «Vía de la Apariencia» *(vid. infra)* como de numerosos testimonios doxográficos.

ya no deja, para ambos, otra casa común que la del «ser». El resultado será, naturalmente, eso que para algunos es la cosmo-*logía* y, para otros, la cosmo-*gonía* parmenídea: una explicación *completa* (así nos lo aseguran nuestras fuentes) del origen del mundo de los astros, de los dioses y los hombres, de los animales y las cosas... en términos de la mezcla, de la mezcla *necesaria* entre lo brillante y lo oscuro, lo luminoso y lo sombrío (*vid.* texto 51); explicación que, en su inmensa mayor parte, hoy por hoy hemos perdido, y de la que sólo podemos contar con los poquísimos fragmentos que a continuación se analizan.

9

Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche quedó, según sus capacidades, en esto y en aquello, todo está a un tiempo lleno de luz y noche invisible; de ambas por igual, puesto que nada hay que no sea parte de una o de la otra.

COMENTARIO

Este fragmento ha llegado hasta nosotros como huésped del comentario a la *Física* aristotélica de Simplicio (180, 9-12), quien además proporciona información sobre su ubicación original: «Poco después», dice, de los versos correspondientes al fragmento 8[149]. La diosa no habría tardado demasiado, pues, en volver a mencionar esas dos «formas» que los mortales disciernen cuando interpretan el mundo; y es que le urge hacer ver que se trata, en efecto, de principios universales de explicación. Una de esas formas es nuestra ya conocida «noche»; la otra, en cambio, no tanto el «fuego» que se esperaría cuanto un segundo factor que, aunque distinto por su nombre, permanece por sus efectos en la esfera de lo ígneo: la «luz». «Luz» y «noche oscura» se dibujan de este modo como ingredientes únicos –y necesarios– de una descripción, tan plausible como inmejorable, del todo de las apariencias. Lo cual

[149] De ahí la ubicación propuesta por Diels y seguida por buena parte de intérpretes y editores. Eso no ha impedido, como es natural, que se hayan propuesto diversas formas de resituar este fragmento.

quiere decir: de una *denominación*, tan completa como correcta, del todo de lo denominable. Ahora bien; qué deba entenderse aquí por «lo denominable» constituye, como era previsible, materia de discusión. Cierto es que, en griego, nuestro texto responde no una, sino dos veces a esa pregunta; y cierto es también que no sólo responde cada vez lo mismo, sino que además lo hace siempre con su contundencia habitual: lo «denominado» (v. 1) es «todo»; y eso que (como consecuencia) está «lleno de luz y noche oscura» es también, reléase el v. 3, «todo». Así al menos figura en nuestra traducción, y desde luego que de forma intachable; pero no menos notable resulta que, al amparo de bien conocidas reglas gramaticales del griego, el castellano reduce aquí a un único término lo que, en el original, en rigor son dos: el *pân* del v. 3, nuestro «todo» por antonomasia, y el *pánta* del v. 1, que no menos significa «todo», pero que en su estricta condición de neutro plural quizá anime a pensar más bien en algo así como «todas las cosas». Como de costumbre, la cuestión podría parecer baladí; pero el caso es que en ella se juega una cuestión interpretativa en absoluto trivial, en la que por el contrario se debate una comprensión global de la *dóxa*. Tal cuestión es: ¿habrá de entenderse que esa universalidad y hasta omnipotencia de «luz» y «noche», como principios de toda denominación (esto es, de toda elucidación de las apariencias), se extiende sólo al «Todo» de las cosas sensibles, y no a cada una de tales cosas? ¿O ha de entenderse más bien que la diosa pretende aclarar la esencia de *cada ente* en términos de las correspondientes dosis de «luz» y «noche» que lo definan? Exégetas como Tarán se han decantado por la primera de las opciones[150] y otros

---

[150] «*Pân*. It is not "All" but all things. Not in the sense "each thing" but in the sense "the totality of things". So this does not imply that each thing individually is full of Light and Night, but that the whole (of things) is full of Light and Night. There may be, as in fact there are (cfr. fr. XII.1 and Theophrastus, *de sensu* 3) things constituted only by one of the elements» (*Parmenides**, p. 162). Como se puede apreciar por la última frase, Tarán argumenta en favor de la existencia de entidades (los «anillos» cosmológicos) constituidas por «sólo Fuego» o «sólo Noche», lo que bloquearía la posibilidad de extender la mezcla a todas-y-cada-una de las cosas. Gómez-Lobo ataca el pasaje bajo parecidos presupuestos: «No significa esto que toda cosa esté necesariamente compuesta por ambas. [...] Así, p. e., se atribuye la luz directamente al círculo astral que presumiblemente corresponde al sol (B12). Hay entonces cosas cuya estructura interna es una mezcla de luz y noche, cosas que son exclusivamente luz y cosas que son exclusivamente noche» (*Parménides**, p. 178).

como Conche por la segunda[151]. Y no es fácil dar razón sin más a ninguno. Ahora bien; pensaran lo que pensasen tanto Parménides como su diosa, ¿no está diciendo aquí implícitamente *la lengua griega* que bien se puede tratar *de ambas cosas*, tanto del Todo en su conjunto, del Todo en su acepción colectiva (*pân* del v. 1, idéntico al *pân* que figura en el Discurso sobre lo Verdadero), como del Todo en su ordenamiento y seriación, del Todo en su acepción distributiva (*pánta* del v. 3, idéntico al *pánta* que la diosa usa en el Proemio, encapsulando Verdad, opiniones y apariencias)? A la luz de esta lectura, es *porque* «todo» ha venido a caer tanto bajo el nombre de la Luz, como bajo el nombre de la Noche, *por lo que* «todas las cosas» pueden ahora recibir esos nombres, y ser explicadas, sin más, en virtud de los mismos. (Que formulaciones como éstas parezcan inmediatamente conjurar, para el lector actual, los muchos íncubos implicados en la escurridiza, inasible, cuando no paradójica, idea de «totalidad», es un síntoma más de lo próximos que aquí estamos a la fuente histórica de la reflexión.)

Las cosas, decimos, pueden desde ahora explicarse «por» los nombres, «en virtud de los mismos». Sólo que, aquí, la expresión que acaba de utilizarse debe ser tomada en toda su literalidad: «Luz» y «Noche» son nombres, proclama B9, que tienen en verdad «virtudes», «potencias», «capacidades» o, como imprime esta traducción, «cualidades». En griego, un término bien ilustre, y cuya trayectoria filosófica no es preciso ponderar: *dynámeis*, «fuerzas». La atribución de «nombres», de etiquetas identificativas a las cosas, dota a éstas de las «cualidades potencialmente activas» correspondientes a aquellas formas, «luminosas» unas, «nocturnas» otras, en cuyas distintas fórmulas de combinación procede resolver las distintas cosas. Firme y solemne, el fragmento no se limita a aseverar lo ubicuo de estas formas-potencias que así «llenan» por completo el mundo; también se cree obligado a publicar, primero, lo simultáneo de su presencia («a un tiempo»: en griego *homoû*); y, segundo, la estricta «igualdad» que caracteriza a sus esferas (*íson amphotéron*). Una idea, esta de la «igualdad» de las formas, que como era de esperar ha levantado la usual polvareda

[151] *Le Poème**, p. 200: «Tout n'est pas *le* "Tout": il s'agit de toutes choses. [...] Comment la totalité des choses peut-elle être pleine "en même temps", ou "à la fois" (*simul*, Mullach), de lumière et de nuit, si cela n'est pas vrai de chacune?».

interpretativa. Para ciertos comentaristas[152], en efecto, la diosa estaría defendiendo aquí una «igualdad» de sentido *cuantitativo:* observa, vendría a decir, cómo es que en el cosmos hay tanto de «luz» como de «noche», tanto de «visibilidad» como de «invisibilidad» (y sus concomitantes). Para otros[153], la «igualdad» en cuestión es puramente *cualitativa,* y apuntaría más bien al hecho de que, no teniendo nada que ver, como enseguida comprobaremos, ni la una ni la otra con el no-ser, ambas compartirían una misma condición genérica de «ser». Una variante de esta posibilidad (abanderada por Tarán) sería entender nuestra «igualdad» en términos de la «igualdad funcional» que se atribuye a ambas formas (donde la «función» en cuestión no ha de ser otra que la de llenar el universo[154]). Con no menor contundencia, se ha defendido también (y es justo) la tonalidad digamos «jurídica» o «política» que el término tiene en griego[155]... La polémica se perpetúa, posiblemente, porque el amplio semantema del término *ísos* consiente incluir en él todas esas connotaciones. Lo mismo, sin duda, que nuestro no menos laxo «valor», lo que anima a entender el v. 4 en términos de una (poco definida, hay que reconocerlo) «equivalencia» de las Formas, siquiera sea, al menos, en el amplísimo sentido de que, siendo ambas «de *igual* condición», no hay parcela del mundo donde ambas no estén presentes (y no sean, por lo tanto, igualmente copresentes).

Tan razonable como de costumbre, la diosa no dejará, por lo demás, de justificar tales asertos; forma parte también de sus hábitos, a lo que parece, hacerlo de tal forma que su expresión rebose incertidumbres. Y es que, afirma, si se da esa ambigua, pero inequívoca «igualdad» de las Formas es porque «nada hay que no sea parte de una o de la otra» *(epeì oudetéroi méta medén).* Traducida de este modo, la fórmula con que la diosa pretende ra-

---

152 Como por ejemplo Guthrie: *Historia de la Filosofía Griega**, p. 71. La misma opinión se halla en M. Conche (*Le Poème...**, p. 201).

153 Es el caso de Reale (Reale-Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla Natura**, p. 111, nota 41).

154 «*Íson amphotéron.* This should be interpreted as referring to the fact that both forms possess the same function of filling the universe; the quantitative meaning is irrelevant to the context...» (L. Tarán, *Parmenides**, p. 161).

155 A. H. Coxon (*The Fragments...**, p. 233: «*Íson* means "equal in status or power"»).

zonar la perfecta equiparación de ambas Formas apunta, como se ve, a una (altamente plausible) «continuidad» de las mismas; una «continuidad» suficientemente abierta en su concepto como para admitir, me parece, cualquier forma de copresencia entre las Formas: desde su mera yuxtaposición a los más diversos grados de mixtura, en una escala de relación que, en cambio, jamás podrá hacerle hueco a la ausencia, al intervalo-sin-ser, a una supuesta «nada» que se interponga entre las Formas. Éste, sin embargo, es sólo *uno* de los modos posibles de entender el v. 4. Porque también puede, en efecto, hipostasiarse esta «nada», este *medén* del que aquí se habla, y traducirse, como por caso traduce Jean Beaufret, «car avec aucune des deux ne va de pair ce qui n'est rien»[156] («pues con ninguna corre pareja lo que no es nada»); o, como proponen Kirk, Raven y Schofield, «puesto que ninguna de las dos participa de la nada»[157]; o, en fin, como imprime Mansfeld: «Keines von beiden Anteil hat in Nichts»[158]: versiones de este *dictum* en el que la diosa se afanaría por apuntalar, una vez más, que no hay modo ni manera de que Luz y Noche participen de «(la) Nada». Pero también, tercera vía, cabe gramaticalmente la posibilidad de comprender el sintagma en términos de que las Formas (y de ahí su «igualdad», entendida ahora como «autonomía») «no comparten *nada* entre sí», «no tienen *nada* en común» la una con la otra (es la ruta seguida por Diels[159], Cornford[160] y Bollack[161]). No se fatigará al sufrido lector con otras muchas variantes, tan defendibles (y defendidas) como las citadas. En la línea de Guthrie[162], de Cordero[163] y de Marcel Conche[164], la actual traducción subraya, como decimos, la ubicuidad de las Formas; Formas

[156] J. Beaufret, *Le Poème**, p. 89.

[157] *Los filósofos presocráticos**, p. 368. Reale sigue esa misma opción: «Perché con nessuna delle due c'è il nulla» (*Poema sulla Natura**, p. 111).

[158] *Die Offenbarung...**, p. 156.

[159] «Denn keinem kommt ein Anteil am andern zu» (*Parmenides Lehrgedicht**, p. 41.)

[160] «[...] ambas por igual, dado que ninguna tiene parte en la otra» (*Platón y Parménides**, p. 95).

[161] «[...] parce que ni l'une ni l'autre ne contient rien de l'autre» («La cosmologie...»*, p. 26).

[162] *Historia de la Filosofía Griega**, p. 71.

[163] «[...] égales l'une à l'autre, car hors d'elles il n'y a rien» (*Les deux chemins de Parménide**, p. 40).

[164] *Le Poéme...**, pp. 198-203.

igualmente llamadas, por su estricta continuidad, a llenar sin resquicio el todo de las apariencias, a fin de que, acabando cada una donde empieza la otra, resulte la imposibilidad de que algo escape a su dominio.

10

Conocerás el nacimiento del éter y todas las señales
que en el éter hay, así como las obras invisibles
de la pura antorcha del fulgente sol y de dónde provienen.
Te enterarás de las acciones errabundas de la luna de redondo ojo
y de su nacimiento y conocerás también el cielo que por doquier los [abarca,
de dónde nació y cómo Necesidad, que lo guía, lo aherrojó
para que mantuviera las ataduras de los astros.

COMENTARIO

El fragmento surge para nosotros de las páginas de los *Stromata* de Clemente de Alejandría (V, xiv, 138, 1). Contiene, con el fragmento inmediatamente posterior, una declaración programática de la diosa sobre el alcance de sus enseñanzas. Y por cierto que poco o nada sabemos sobre el modo en que cumpliría sus promesas, pero lo que resulta innegable es lo inmodesto de su ambición. En efecto: que Parménides propuso una explicación del cosmos a la que nada hubo de resultar ajeno es algo que, como veremos en el comentario al fragmento posterior, ya fue destacado por las fuentes antiguas –y que tiene no pocos visos de verosimilitud–. Así que caso particular de esa ilimitada promesa divina sería, sin duda, este pequeño resumen de exigencias del saber astronómico en el que, sin embargo, figuran los principales personajes del juego celeste (y por cierto que, al menos en un caso, adornados con el adjetivo *pánta,* «todos», marca titular, en griego, de la plenitud). Dichos personajes son, por orden de aparición, el «éter» y las «señales» que hay en él; el sol, su «pura antorcha» y sus «obras invisibles»; las «acciones» y «nacimiento» de «la luna de redondo ojo»; el «cielo» omniabarcante; la Necesidad; y, finalmente, los «astros», cuyo destino no parece ser precisamente el de gozar de su libertad. En esta enumeración, el ojo

filosófico detectará inmediatamente la mención de ciertos términos tan cargados de prestigio como de significado: se nos dice así, y por dos veces, que objeto de la ilustración será la *phýsis*, la «naturaleza», «constitución», «configuración» o «hechura» tanto del éter como de la luna. Ahora bien: que *phýsis* es el nombre de acción correspondiente al verbo *phýo*, «nacer», «crecer», «surgir», no es sólo un hecho de lenguaje (y una mina de oro para el pensar heideggeriano): es algo a lo que tácitamente se alude también aquí, incrustando el verbo mismo en el v. 6, allí donde la diosa se compromete a explicar «de dónde *nació*» *(énthen éphy)* el cielo: cómo fue que nació, cuál fue su surgimiento y su origen. Interés por el «brotar» de las cosas que finalmente no hace sino confirmar el v. 3, que como vemos añade al caudal de promesas divinas la aclaración de «de dónde *provienen*» *(hoppóthen exegénonto)* los ilustres sujetos mencionados con anterioridad. Henos, pues, conforme a lo previsto, en pleno reino del devenir, de la génesis y el llegar-a-ser: el reino de los objetos astrales y de sus «obras», de los *efectos* producidos por estos hijos de la generación. Ahora bien; ¿exactamente *qué* es lo que aquí ha llegado a ser –así como, en consecuencia, a actuar– y *cómo* podemos reconstruir, en lo posible, la explicación de la diosa? Comencemos por lo, en apariencia, más sencillo (puesto que, como veremos, precisar los límites conceptuales tanto del «cielo» como del «éter» griego en general, y parmenídeo en particular, no es tan fácil como debiera): de creer a Aecio –*vid.* textos **63**, **69** y **70**–, Parménides habría sostenido que tanto el sol como la luna están hechos de fuego. Y su origen respectivo habría que buscarlo en un proceso de separación *(apókrisis)* de esa mezcla de lo denso y lo sutil que es la Vía Láctea, de modo que el sol provenga «de lo menos denso de la mezcla, que es de hecho caliente», y la luna «a partir de lo más denso, que es frío» (*vid.* texto **72**)[165]. Semejantes como son en su origen, sol y luna lo son también, para la diosa, desde el punto de vista de su potencia, de su efectividad: a ambos, en efecto, se les atribuyen *érga*,

---

[165] Como señala Marcel Conche, ese proceso de separación de un astro en el que *predomina* el fuego, lo sutil y un astro en el que *predomina* lo denso, la noche, pero siendo ambos esencialmente «de fuego», y por tanto semejantes, permitió sin duda a Parménides explicar no sólo *(vid. infra)* el carácter «prestado» y «vicario» de una luz que la Luna recibe del Sol, sino también sus aparentes efectos de luz «propia» (*Le Poème...**, pp. 235-236).

«acciones» o «hechos»: hechos o acciones que, en el caso del sol, se califican de «invisibles» *(aídela),* mientras que, en el de la luna «de redondo ojo», de «errabundas» *(períphoita).* En el universo de los fenómenos (esto es: en el universo), los principales actores del drama, hijos como son de las potencias primeras, manifiestan a su vez su propia potencialidad. Habrá, pues, «influencias»: influencias «lunares» cuyo carácter, en Parménides, no podemos precisar más (pero piénsese en cualquiera de los que magia y / o ciencia suelen atribuir al astro nocturno); y además influencias «solares», lo «invisible» de cuya condición bien pudiera entenderse también, a la vista de la idea que la *Ilíada* presenta de fuego *aídelon* (II, 455; IX, 436; XI, 155), en el sentido de «lo que hace invisible», y por tanto «detestable», «odioso», «funesto» en tanto que «destructor»[166].

11

Cómo la tierra, el sol, la luna,
el éter común, la celeste Vía Láctea, el Olimpo,
el más remoto, y la ardiente fuerza de los astros se lanzaron
a nacer.

COMENTARIO

Este fragmento nos ha sido conservado en una única fuente, el comentario de Simplicio al *De caelo (Sobre el cielo)* aristotélico (559, 22-25). Como señala Gómez-Lobo (*Parménides**, pp. 185-185), se describe, a título programático, la sucesiva gestación «de las grandes regiones del universo comenzando [...] desde el centro de éste. Primero la tierra, luego el sol y en seguida la luna». El texto mantiene, pues, el mismo tono de esbozo general, de proyecto de explicación *naturalista* del cosmos que encontrábamos en el anterior. Simplicio observa que se trata de las cosas «sensibles», esto es, de las que «nacen y perecen». De creerle, Parménides continuaba de esta guisa su recorrido por el mundo llegando «hasta las partes de los animales» (*vid.* texto

[166] Para toda esta cuestión, cfr. Marcel Conche (*Le Poème...**, pp. 205-208).

52). Y cierto es que no habría por qué no creerle, toda vez que un testimonio independiente, el de Plutarco, insiste en ese carácter enciclopédico que tuvo el *Poema:* «El cual (Parménides) ha descrito un ordenamiento del mundo, por medio de la mezcla de elementos: lo brillante y lo oscuro, a partir y a través de los cuales lleva a término todos los fenómenos. Hizo, en efecto, muchas afirmaciones sobre la tierra, el cielo, el sol, la luna y los astros y relata el origen de los hombres» (texto **51**). Nada hay de importancia en el mundo, resume en fin el de Queronea, que Parménides no tratara en sus versos, y ello con entera originalidad. Aquí, en todo caso, los «seres sensibles» tienen, como vemos, el mismo carácter «astronómico» y «celeste» del fragmento anterior: los dichos sol, tierra y luna, pero además «el cielo [lit.: "éter"] común», la Vía Láctea y el «Olimpo, el más remoto» (signifique lo que signifique esta expresión[167]), al que se añaden, finalmente, «astros»; o, más bien, su «cálida fuerza», su ardoroso *ménos*. Verbo para todos ellos, el esperable a estos efectos: *gígnesthai,* «llegar a ser», «nacer». Un nacimiento circundado de «urgencia», de ese «esfuerzo» o «empeño» que los griegos denominaron *hormé,* connotando la palabra (y su verbo correspondiente, *hormáo,* que es el que aquí se emplea) una idea de «anhelo» o «impulso», de «lanzarse» o «precipitarse» en pos de algo. Hay pues en los grandes cuerpos (y regiones) cósmicas algo así como un conato, una íntima tendencia a existir de la que, como se sabe, la «ontología» posterior no dejará de hacerse eco (Spinoza, por supuesto, pero ¿acaso no dirá también Leibniz que *omne possibile existiturire:* «que todo lo posible», traduce Ortega y Gasset, «está en futuro de existir»?). Metafísicas barrocas aparte, lo «ardiente» de ese «lanzarse a nacer» bien podría tener aquí, por lo demás, una explicación harto sencilla: de creer a Aecio, los

---

[167] La interpretación tanto de Marcel Conche (*Le Poème...**, p. 211) como de Gómez-Lobo (*Parménides**, p. 185), es, como para toda Grecia, la sede de los dioses; funcionalmente, pues, se identifica con el «cielo» *(ouranós),* en el que también viven aquéllos. El «Olimpo remoto», por tanto, se identifica sin más con el «cielo» mencionado en el fr. 10. Coxon (*The fragments...**, p. 231) es de distinta opinión: a su juicio, aunque Homero y Hesíodo correlacionan regularmente el cielo *(ouranós)* con el Olimpo, en modo alguno los identifican. Y tampoco Parménides, que en rigor lo menciona *entre* la galaxia y las estrellas fijas.

«astros», para Parménides, son condensaciones de fuego. Y es lo ígneo de su naturaleza lo que justificaría lo ardiente de su deseo de ser. No se olvide, por otro lado, que «*ménos*», en Homero, significa también «alma», «principio» o «fuerza vital». Los «astros» parmenídeos, como nos recuerda el inmenso desprecio de Cicerón –*vid.* texto **61,** *in fine*–, bien podrían haber tenido consideración de seres vivos, animados y sostenidos por ese cálido –y constitutivo– deseo suyo de existir.

12

Pues las más estrechas llenas están de fuego puro
y las siguientes, de noche, mas también fluye una parte de llama.
Y en medio de ellas se halla una diosa que todo lo gobierna,
pues por doquier preside el parto odioso y el apareamiento
impulsando a la hembra a aparearse con el macho y viceversa,
al macho con la hembra.

COMENTARIO

Este fragmento 12, crucial, como se ve, a la hora de determinar la cosmología parmenídea, presenta enormes problemas de interpretación. Así lo admitió sin ambages, por ejemplo, Olof Gigon: «Nos encontramos ante uno de los más difíciles y discutidos problemas de la filosofía presocrática»[168]. Lo transcribe, distribuido en dos pasajes distintos, el comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica (39, 14-16 y 31, 13-17). Una –pero sólo una– de sus dificultades radica en poderlo encajar o no con versiones rivales de la imagen cósmica que en principio proporciona, versiones procedentes de otros testimonios no menos respetables que el de Simplicio. Nuestro texto, en efecto, habla sin lugar a dudas de una «diosa» omnigobernante situada «*en dè méso toúton*», en el centro de lo que parece un sistema de ¿anillos? que hemos de

[168] *Los orígenes de la filosofía griega**, p. 308. Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. el notable «Excursus» que le consagra Untersteiner (*Parmenide**, pp. 174-182). Recomiendo, además, la lectura de las lúcidas páginas que Sir Thomas Heath dedicó en su día a la cuestión (*Aristarchus of Samos**, pp. 62-77).

suponer concéntricos, dado que unos resultan ser «más estrechos» y ser otros «los siguientes» de los primeros. Y como aún subrayaremos, también parece indudable que la función ejercida por dicha «diosa» se expresa en terminología de fuerte connotación biológica, y más específicamente sexual. Ahora bien: ¿por qué he rodeado el término «anillos» con signos de interrogación? Hay una razón, y es que, aunque la palabra no figura en los versos, nuestro habitual informante externo, Aecio, sí ha utilizado en su reconstrucción del sistema un vocablo que, en opinión de la mayoría de los intérpretes, identificó la naturaleza de aquellas piezas cosmológicas: *stephánai;* un término que, normalmente, tiene entre otros el sentido de «bandas», «cintas», «guirnaldas» o «coronas» –pero que, en su aplicación a nuestro pasaje, para muchos significa, precisamente, «anillos»[169]–. La versión de Aecio, en efecto, reza así (texto **60**):

«Parménides (*sc.*, dice) que hay unas coronas que se ciñen una sobre otra, una hecha de lo sutil, otra de lo denso, y que hay otra entre ambas con mezcla de luz y oscuridad. Lo que las rodea a todas a modo de muralla es sólido, y alrededor hay, a su vez, otra de fuego. La parte más al centro de las coronas con mezcla constituye el principio y la causa del movimiento y la generación, y él la llama divinidad timonel y dueña de las llaves, Justicia y Necesidad».

Parménides habría discernido, pues, un cosmos estructurado, sostiene Aecio, en *stefánai*. Es el mismo término que emplea, por cierto en singular, Cicerón («Parménides, por su parte, inventa algo fantástico: un círculo que contiene calor y luz resplandeciente, semejante a una corona [lo llama *stepháne*], que rodea el cielo y al que llama "dios"»: texto **61**); sólo que, como vemos, Cicerón traduce dicho término, *stepháne*, por una palabra, «corona», que en castellano nos limitamos a recibir, y cuyo sentido no necesariamente equivale al de «anillo». Así que, ¿qué son a la postre esas *stefánai*, y cómo se relacionan entre sí? Cierta tradición interpretativa, que se remonta al menos a E. Zeller, ha querido ver, en las *stephánai* parmenídeas, «esferas»; esferas, con más precisión, vacías, análogas a las que (dicen los críticos de esta exégesis) Grecia, en realidad, no habría conocido hasta la

169 *Vid.*, por ejemplo, el diccionario de referencia Liddell-Scott-Jones, *s. v.*

revolución astronómica abanderada por Eudoxo (y canonizada por Aristóteles). Cabría pensar, por ello, algo así como que el imperativo de la esfericidad del ente no podía permitirle al cosmos otra arquitectura que esta que lo estructura en esferas homocéntricas, ordenadas de mayor a menor entre una más externa, que hace de «límite» común, y el centro no menos común al que todas se remiten[170]. Dicho en otros términos: lo que habría que atribuir a Parménides es una forma, todo lo embrionaria que se quiera, pero ya bastante segura, de eso que Kuhn ha denominado «el universo de las dos esferas»[171]; esto es: aquel sistema de interpretación de las observaciones naturales, en especial las astronómicas, que hace sitio a cada fenómeno entre esa esfera «exterior» que es el todo del universo, y la «esfera» interior, homóloga a la primera, que constituye la Tierra como centro; un sistema mental, tan simple como poderoso, cuya impronta sobre la mente humana se extenderá, como se sabe, durante milenios. Ahora bien, como antes se ha insinuado, *éste* es justamente el tipo de concepción que, por anacrónico, muchos creen impertinente atribuir al de Elea. Y, como vimos, deberá por ello pensarse más bien, sostiene hoy la corriente dominante (que quizá encabece Tarán[172]), en algo así como «anillos», o «coronas» circulares; anillos que muchos intérpretes, ante el consabido escándalo de otros, ven oportuno aproximar a los –no menos problemáticos– introducidos por la cosmología de Anaximandro.

Y no es posible hurtarle al lector que todavía existe otra posibilidad. En opinión, entre otros, de Coxon, la tentación de suponer que lo que en realidad describe la diosa es un «modelo» cósmico, un modelo equiparable a la esfera armilar cuya confección se imputa, en alguna tradición, a Anaximandro, esa tentación, digo, es casi irresistible. *Stephánai*, entonces, vendría a significar, con toda

---

[170] «Ora poiché in Parmenide il centro delimitato dalle *stephánai* è la terra, da lui intesa come sferica, è lecito ipotizzare che anche le zone che circondano la terra siano sferiche; quindi il sistema del mondo sarebbe costruito come una serie di sfere cave rapportate fra di loro in un rapporto di successione, secondo una rappresentazione della sfera celeste proposta originariamente dall'astronomia babilonica, probabilmente mediata dalla speculazione pitagorica» (Ruggiu, *Poema sulla Natura**, p. 341).

[171] Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana**, pp. 52 ss.

[172] *Parmenides**, pp. 233 ss.

precisión, «zonas»; zonas en las que dividir tanto la entera superficie del *ouranós* como la –proyectivamente correspondiente– superficie de la Tierra: a saber, en una zona central «de fuego», dividida en dos por el Ecuador (tanto celeste como terrestre), a la que luego se añaden dos zonas «templadas» (esto es, mixtas de fuego y frialdad), y otras dos «extremas» en torno a los polos, la «ártica» y la «antártica», en las que dominaría en soledad el elemento denso y frío[173]. Una reconstrucción, tan sugerente como criticada, que en todo caso apoyaría la validez de los testimonios que poseemos (*vid.* textos **78-79-79a**) relativos a una supuesta prioridad de Parménides en el hallazgo de esa división del mundo en cinco zonas, habitables o no, que en rigor llega hasta nuestros días (pero que otros, como de costumbre, prefieren atribuir a fisiólogos anteriores, como Tales o Pitágoras).

En cualquier caso, ya se trate de «coronas», o más bien de «esferas», y hasta sean en realidad, como decimos, «zonas» (celestes y / o terrestres), nuestro fragmento afirma sin equívocos que tales estructuras «están llenas»: unas, de fuego puro; otras, de noche. (Aunque Parménides no habría sido el adalid que fue de la teoría de la mezcla si, como leemos, no se apresurase a añadir que, con todo, también hay «llama» saltando en mitad de lo oscuro.) Y dos cuestiones surgen de inmediato: la expresión utilizada («*están* llenas») entiende, por su propia forma gramatical, que lo aludido, aquí, es la estructura *actual* del cosmos: hablamos, pues, de cosmo-*logía*, y no del modo de su surgimiento; vale decir: no de cosmo-*gonía*. Pero lo cierto es que también cabe defender esto segundo, y que en realidad se ha defendido con toda determinación[174] –y es harto difícil, a la vista de nuestra documentación, decidirse por una

---

[173] *The Fragments...**, pp. 238: «The narrower *stephánai* of unmixed fire may then be identified as the intertropical or equatorial regions of the spherical *ouranós*, which are considered as two, as later by Polybius (XXXIV, 1, fr. 14 = Strabo II, 3, 1), because bisected by the equator. The mixed rings lying "over" these will be the extra-tropical belts (to wich correspond the terrestrial zones later known as *eúkratoi*, i. e., well-mixed or temperate...), while the rings of the dense element mentioned by Aëtius will be the artic and antartic zones round the poles, to which the equatorial heat does not penetrate».

[174] Es el caso de Reinhardt, *Parmenides**, p. 13. En esta perspectiva se apoya una lectura alternativa del pasaje: «*fueron* llenadas». Marcel Conche mantiene idéntica opinión: «Le système des couronnes ne décrit pas une structure, mais les étapes d'une genèse» (*Le Poème...**, p. 217).

u otra de ambas posibilidades–. Choca igualmente, en segundo término, que la diosa utilice el plural para designar eso que, por su parte, Aecio consideró singular. ¿Lo «lleno» de, por ejemplo, «fuego puro», son «*las* <coronas>» del fragmento 12, o «*el* anillo» que menciona Aecio[175]? Puesto en la desagradable tesitura de elegir, el intérprete, a mi juicio, debería inclinarse antes por el testimonio (tenido por) «original» que por el que aporte el doxógrafo (aunque tampoco ésta sea una regla de oro). Acéptese, pues, que en el cosmos parmenídeo figuraban «corona*s*», y que esas coronas, «enroscadas unas sobre otras», al decir de Aecio, se encuentran ocupadas, como venimos repitiendo, o por alguno de los elementos «puros», o por su mezcla. El todo del sistema, a su vez, y siempre según Aecio, quedaría encerrado en el envolvente abrazo de algo «sólido» *(stereón)* que «rodea» el conjunto «como una muralla». A la vista de esta metáfora, no es imposible suponer que quizá Parménides diseñó su cosmos como si de una ciudad se tratase; una *pólis*, por así decir «absoluta», pero tan enteramente ceñida y envuelta y atada como, según hemos visto, a su juicio ha de estar toda realidad[176]. Es más: de creer a Aecio (o mejor dicho: a *esta* presentación de Aecio[177]), la metáfora iría todavía más lejos, porque esa «ciudad-mundo» vendría a disponer no sólo de muralla externa, sino también de algo así como una «acrópolis» interior, en términos de un «centro» tan sólido como el envoltorio exterior del todo. La simetría, por lo demás, vendrá siempre a respetarse, toda vez que, de nuevo según Aecio, ambos cuerpos «sólidos» estarían en inmediato contacto con sendas coronas de fuego, una situada a continuación y «debajo» del recinto amurallado exterior, otra no menos a continuación, pero colocada esta vez «alrededor» de un «cen-

---

[175] La segunda opción ha sido, por ejemplo, defendida por Finkelberg («The Cosmology of Parmenides»*, p. 305); la primera, por Conche (*Le Poème**, p. 217).

[176] Ocioso es señalar los paralelismos que semejante metáfora tendría con otros ilustres *loci* de la filosofía griega: piénsese en el fr. B 44 de Heráclito («El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de su ciudad»; trad. Conrado Eggers Lan*); piénsese en el *Timeo* platónico.

[177] La versión ofrecida arriba, en efecto, es la de Diels-Kranz*. Como ha subrayado Conche (*Le Poème...**, pp. 216-217), en *Doxographi Graeci* (D. 335b 4-16), el propio Diels ofreció otra variante, en la que el segundo «sólido» que Aecio supuestamente aplica al centro del sistema desaparece, y el doxógrafo se limita a decir que «lo que está más en el centro de todas vuelve a estar rodeado de fuego» (sin mención expresa, como vemos, de esa sólida conjetura en D.-K.).

tro»; centro que, si realmente se trata de algo «sólido» (*vid.* nota anterior), parece tener que identificarse con la propia Tierra, equilibrada en el centro en el sentido ya razonado por Anaximandro; pero que, si no lo fuera, acaso podría ponerse en relación con aquel Hogar ígneo del cosmos que los pitagóricos, o quizá al menos Filolao, admitieron, e identificaron con la diosa Hestia.

Muy justificadamente, la crítica suele, a la vista de estas proposiciones, deplorar con amargura la «desesperante» (la expresión es de Barnes) oscuridad que una y otra vez rodea a Parménides. Y no es la menor de las dificultades que bloquean la viabilidad de una comprensión clara y distinta de estas líneas la circunstancia (circunstancia que el lector podrá comprobar al primer vistazo) de que hacer casar los datos anteriores, a su vez, con la información aportada por Cicerón tiene poco de sencillo. A mayor abundancia, nuestro fragmento se apresura a enturbiar (o quizá a aclarar) su propio panorama señalando a renglón seguido la activa presencia, justo en el centro de su arquitectura anular, de una diosa *(daímon),* nuevamente innombrada, a la que en su carácter de impulsora de toda mezcla entre lo masculino y lo femenino, y consiguiente patrona del nacimiento, se atribuyen funciones de «gobernante» y «piloto» (o «timonel») del sistema en su conjunto. Cuál sea su identidad permanece, como se aprecia, oculto; pero la mayoría de los comentaristas insiste en afirmar que se trata de ese mismo anillo, a saber, «el más central de todos los mixtos», al que Aecio alude al final de nuestro ya familiar texto; anillo del que el doxógrafo asegura que era tanto «<principio> como <causa> del movimiento y de la generación», añadiendo que Parménides lo llamaba «divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad». De ser correcto este informe, la *daímon* parmenídea no habría sido tanto una figura, digamos, personalizada y que tuviera su residencia en alguno de los anillos, como, más bien, *uno de esos mismos anillos,* a saber, el que justamente se encuentra «más en el centro». «Más en el centro» de exactamente qué es cosa que, como veremos, todavía cabe discutir; pero adviértase por el momento cómo adquiere verosimilitud, a la luz de estas anotaciones, aquella desdeñosa observación ciceroniana según la cual un «dios» así, un dios identificado con un «círculo», «nadie puede suponer ni que haya en él una figura divina ni sensación» (*vid.* texto **61**). La «diosa-piloto» de Parménides fue pues, presumiblemente, un poder impersonal. Una fuente neutra –y única– de generación a la que, sin embargo, el poeta pudo no vaci-

lar en dar «muchos nombres»[178]–; pero no nombres cualesquiera, sino aquellos (Dike, Anánke) que, en un típico bucle autorreferencial, ya figuran en el propio *Poema*. Se nos aclara también así aquella referencia doxográfica (*vid.* texto **48**), de nuevo se trata de Aecio, que afirma que, según Parménides y Demócrito, «todo <acontece> según Necesidad; y que ésta es destino, justicia, providencia, y artífice del cosmos». La «diosa» *de* la generación, se nos insiste desde todos los frentes, no es otra que (una máscara de) Anánke, un rostro de la Necesidad. «Necesidad», por más que reciba otros nombres, continúa por tanto confirmándose como el verdadero hilo conductor que unifica el *Poema* en su conjunto. Ahora bien: si en verdad se trataba, además, de «Dike», ¿cabe suponer que nos encontramos ante la misma «Justicia» que comparecía en el Proemio del *Poema*[179]? Si así fuera, la cuestión de su ubicación física no dejaría de presentar interés a la hora de, en lo posible, cerrar las cuestiones siempre abiertas de la auténtica topología del viaje parmenídeo... Cierto, pero cierto es igualmente que, aquí, la tradición doxográfica vuelve a reabrir sin piedad la herida hermenéutica. Y es que, de nuevo, tenemos documentación que apoya al menos dos interpretaciones divergentes sobre la situación de la diosa. Según Aecio, en efecto, esta Justicia-Necesidad-Destino-Providencia-Causa venía a situarse en (mejor dicho: venía a *ser*) el más central de los anillos mixtos. Por el contrario, Simplicio, puesto a la tarea de transmitir estos versos, se cree obligado a precisar (*vid.* texto **138**) que nuestra diosa se encontraba, en realidad, «en el centro *de todo*», vale decir, del conjunto del cosmos. Si la diosa-anillo de Aecio, por tanto, ocuparía algo así como el anillo medial del sistema de las coronas, la de Simplicio tendría su sede –como de hecho se ha supuesto alguna vez[180]– en el mismísimo corazón de ese centro

---

[178] La alusión, como es obvio, es a la celebérrima expresión utilizada por Esquilo en el *Prometeo*, al hacer que el Titán mencione a su «madre –Temis y Tierra, única forma con muchos nombres– (*méter... Thémis kaì Gaîa, pollôn onomáton morfè mía*)» (209-210). La crítica parmenídea no ha dejado de recordar oportunamente el paralelismo (*vid.* H. Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides»*, p. 398).

[179] Apoyaría esa interpretación, naturalmente, el hecho de que, en la lectura del texto de Aecio escogida (que no es la única posible), se le conceda, como vemos, el calificativo de «custodia de las llaves».

[180] *Vid.* M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides**, pp. 87 ss.

del mundo que aquí representa la Tierra. Una encrucijada ante la que no parece inoportuno aplicar la regla de la prioridad del fragmento «original», y considerar, según la lectura más simple de 28 B 12, que entre Simplicio y Aecio quizá convenga decantarse por el primero, y tratar por ende de visualizar un cosmos, si no «esférico», sí al menos «circular»; cosmos circular cuyo elemento rector se encontraría, por extraño que quizá resulte, no en su centro, y tampoco en su periferia, sino justamente en su círculo «medio»: en el más central –y mezclado– de los círculos mixtos. Un círculo que –retomamos nuestra discusión inicial– como «medio» que es habrá de organizar un cosmos cuyos «extremos» ya no podrán ser otros que la periferia y el centro; vale decir: aquellas mismas apariciones «puras» de lo «raro» y de lo «denso» que en Aecio representan el «muro» sólido que rodea el cosmos, con su correspondiente corona de fuego, y sus imágenes especulares de fuego y solidez en el corazón del sistema entero. Semejante reconstrucción, qué duda cabe, no resuelve ni de lejos las cuestiones de detalle que se suscitan. Cuenta en su favor, sin embargo, no sólo con el apoyo de Karl Reinhardt (en cuya autoridad puede apoyarse la interpretación que sugerimos[181]), sino con una preciosa observación de Aristóteles, incrustada precisamente en las páginas de su *De caelo*. Y es ella que, según el Estagirita, los que «extraen su convicción, no de las apariencias, sino más bien de los argumentos» creen además que los «límites» *(pérata)* de la esfera son la periferia y el centro (293a 30); una concepción, seguramente pitagórica (está discutiendo la negativa de los pitagóricos a aceptar que la Tierra sea el centro del universo), que sobre imponer, como dice Aristóteles, que en el más noble «límite» deba situarse el más noble «fuego», y no la más «innoble» Tierra, sobre esto, digo, parece sugerir, desde luego, que el verdadero «centro» de lo circular, en ciertas concepciones matemáticas, más puede situarse en un perfecto *medio entre* el centro y la circunferencia que en su punto más interior.

Si esta hipótesis resultase, en líneas generales, válida, cabría pensar que el universo parmenídeo bien pudo haber supuesto, a ojos de su autor, la mejor aproximación posible en términos de «apariencia» a la exigencia lógica de unidad, y de unidad de los opuestos. Una exigencia que Parménides debió de suponer cum-

---

[181] K. Reinhardt, *Parmenides**, p. 13.

plida en su teoría de la mezcla, de modo que el universo ordenado por Necesidad resulta ser, a la postre, un continuo de mezclas anucleadas por la mezcla suprema, en cuyos respectivos límites extremos, el «interior» y el «exterior», el «centro» y la «periferia», ocupan simétricamente el espacio, en su presentación más pura, las Formas cuya coyunda define la zona media.

Ulteriores precisiones sobre el mecanismo de constitución de tal universo, así como sobre la (probable) ubicación de los cuerpos y elementos cósmicos en una estructura como la diseñada, deben, como hemos visto y como todavía habremos de ver, buscarse en los demás fragmentos.

13

Concibió a Eros el primero de los dioses todos.

COMENTARIO

La transmisión de este verso es sobremanera ilustre: lo cita el *Banquete* platónico, 178b[182], y también la *Metafísica* aristotélica[183], junto con Plutarco[184], Sexto[185], Estobeo[186] y Simplicio[187]. De no menor relieve es la polémica que suscita entre los intérpretes. Tropezamos en primer lugar, como de costumbre, con el problema de determinar el sujeto a quien se atribuye la acción. ¿*Quién* empezó por «concebir» a Eros? Entre las autoridades de la Antigüedad, Simplicio destaca por su observación de que se trata de la misma *daímon* a que se refiere el fragmento inmediatamente

---

[182] «Y Parménides, a propósito de su nacimiento, dice: «De todos los dioses concibió primero a Eros» (*Banquete**, p. 199). Sobre el Eros parmenídeo, cfr. los artículos de J. Frère y A. L. Townsley citados en la Bibliografía.

[183] «Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son, al igual que hace también Parménides. Éste, desde luego, al componer la génesis del universo todo, dice que puso al Amor el primero de todos los dioses [...]» (984b 23-26: trad. cit., p. 85.)

[184] *Amatorius*, cap. 13.

[185] *Adversus mathematicos*, 9.9.

[186] *Eclogae*, 1.9.6.

[187] *Physica*, 39.18.

anterior (una *daímon* a la que, en consecuencia, tiene también por origen causal de los dioses). Plutarco, por su parte, no duda en precisar (frente a la incredulidad de algunos, pero no de todos[188]) que se trata de Afrodita (cosa que bien pudiera resultar sensato, toda vez que la «diosa» que incite al coito entre hombres y mujeres bien podría ser la del Amor, y, entre las diversas genealogías de Eros, es dominante la tradición que justamente le hace descender de Afrodita y de Hermes[189]). Ahora bien, que sea Eros quien merezca el título de «primero de *todos* los dioses» ha llevado a algunos, aquí como en otros pasajes, a preguntarse si no deberán buscarse paralelismos o influencias de algún tipo en Parménides de la (más o menos reconstruible) corriente «órfica» de especulación cosmo-teogónica. Téngase en cuenta, además, que la forma verbal empleada en griego para «concibió», *metísato,* recuerda fuertemente la que por su parte utiliza la denominada *Teogonía del Papiro de Derveni (mésato),* haciendo así casi irresistible la evocación de aquellas oscuras teologías de los «teólogos de la Noche», y del relevante papel que concedieron a la «Metis»[190]. ¿Cómo no recordar de inmediato, en efecto, a la vista de un verso como el presente, aquel más que famoso pasaje de las *Aves* de Aristófanes, comúnmente considerado como una informada parodia de la(s) teogonía(s) órfica(s), en el que se asegura que «a lo primero había Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro anchuroso, pero tierra aún no había, ni aire, ni cielo. Y de Érebo en el regazo ilimitado engendra lo primero un huevo huero Noche de alas negras, del que, con el transcurso de las estaciones, *nació Eros el deseado,* de espalda refulgente por su par de alas de oro...»[191].

---

[188] Así, frente a Conche (*Le Poème...**, p. 232), que subraya la imposibilidad lógica de que ninguna diosa haya dado origen a quien justamente se presenta como «el primero» de los dioses, comentaristas del mencionado pasaje de la *Metafísica* aristotélica, como Ross (*Aristotle's Metaphysics**, t. I, pp. 136-137), aceptan la identificación con la diosa del amor.

[189] Aunque, obviamente, no se trata de la única. Cfr. las distintas genealogías de Eros en Grimal, *Diccionario...**, *s. v.*

[190] *Vid.* Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática**, pp. 28-29 y 131. Sobre el papel de la *Metis* en las teologías órficas, cfr. M. Detienne y J. P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia**, pp. 121-157.

[191] Cito por la traducción de Alberto Bernabé, *Hieros logos...**, p. 82 (frag. 1 Kern, 64 en dicha edición. La cursiva es mía).

Y ¿cómo no recordar, en la misma línea, que ese «Eros» aristofánico, primerísimo producto del Huevo no menos primordial engendrado por el más antiguo de los poderes cosmo-teogónicos, Noche, es en las denominadas *Rapsodias órficas* un equivalente del «Protogonos», o «Primogénito», del resplandeciente, hermosísimo y monstruoso Fanes, pura luz y fulgor insostenible[192]? Habría, pues, lugar a sostener (por más que sea una hipótesis harto improbable), supuesto el principio general de que toda la «segunda parte» del *Poema* tiene hechuras de burla, que la diosa está, como Aristófanes, mofándose de alguna(s) concepción o concepciones órficas[193], cuya insostenibilidad se limitaría, como de costumbre, a mostrar. En caso contrario, esto es, suponiendo que se admita el carácter cuando menos verosímil de la explicación cosmo-lógica, el verso encajaría con una concepción «seria» del mundo, en la que éste, presentado como producto de la «mezcla» entre principios opuestos, parece pedir como condición lógica de su propia posibilidad una previa atracción mutua entre tales opuestos; atracción que, mito-lógicamente, llevaría el nombre de «Amor» –vale decir, del Deseo.

Sea de ello lo que fuere, el verbo utilizado no deja lugar a vacilaciones: el primero de los dioses, presumible origen de todas las composiciones futuras, es producto de una «maquinación mental», de una «invención ingeniosa»; de esa «inteligencia práctica» que los griegos llamaron *metis*, y que valoraron lo suficientemente como para convertir a su personificación, la diosa del mismo nombre, en esposa, consejera, arma y patrimonio primordial de un Zeus que, al ingerirla estando embarazada de Atenea, aseguró su reinado poniendo a su servicio tan inquietante

---

[192] Me refiero al *Relato sacro (Hieros logos) en 24 rapsodias*, o *Teogonía en 24 rapsodias*, o simplemente *Rapsodias*, que es, señala Bernabé, «la obra atribuida a Orfeo más mencionada y de la que más fragmentos conservamos» (*Hieros logos**, p. 197). Pues bien, en este documento es notorio que «El ser nacido del huevo recibe muchos nombres [...] Además de Fanes y Primogénito [...] recibe también el de Ingenio (Metis, e. d., la inteligencia práctica) [...]. *También se le llama Amor (Eros)*, ya que debe ser responsable de la pervivencia de la vida en el mundo y de que los seres se multipliquen [...]» (*ibid.*, 127; la cursiva es mía).

[193] O, sencillamente, hesiódicas, vista la archiconocida primordialidad que también tiene Eros en la *Teogonía*. En este sentido orienta su interpretación Karl Reinhardt (*Parmenides**, pp. 17 ss.).

poder[194]. Dicho brevemente: el orden cósmico es un producto de la Mente –de una Mente maquinadora, de un «ingenio» hábil para elucubrar[195]–. Que los productos de ese maquinar, sin embargo, vengan a tener el carácter «plástico» que el arte da a sus artificios es algo que acaso sugerirán fragmentos posteriores.

(De una manera prácticamente imposible de verificar, Simplicio añade, tras su cita del verso que analizamos, una frase tan sugerente como críptica: «Y dice que las almas las hace mover unas veces de lo aparente a lo invisible, y otras veces a la inversa»[196]. Parece sugerirse entonces una suerte de «ciclo» vida-muerte [y viceversa] de las almas, oscuramente controlado por la diosa, cuyo exacto significado, insisto, no parece posible precisar. En este mismo orden de consideraciones secundarias, suele recordarse, a cuenta de este verso, aquel fragmento del *De natura deorum* de Cicerón –*vid.* texto **61**– en el que éste pone en haber de la diosa parmenídea, junto con una «pasión» o «deseo» *[cupiditas]* que bien podría corresponder a nuestro Eros, «la guerra» *[bellum]*, la «discordia» *[discordia]* «y otras cosas del mismo tipo».)

14

(La luna) de nocturno fulgor, luz ajena errante en torno de la [tierra.

---

[194] «Zeus rey de dioses tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus» (Hesíodo, *Teogonía**, vv. 886 ss.). Por su parte, Apolodoro narra avatares todavía anteriores del ascenso de su esposo al poder: «Cuando Zeus se hizo adulto, pidió ayuda a Metis, hija de Océano, la cual con un bebedizo obligó a Crono a vomitar primero la piedra y luego los hijos que había devorado...» (*Biblioteca*, I, 2; ed. cit., p. 41).

[195] «Il mondo, con tutti i suoi aspetti cosmologici e teologici, in Parmenide costituisce il risultato del pensare del divino, il contenuto pensato della Grande Dea» (Ruggiu*, p. 350. Siguiendo esta pista, Ruggiu no teme ver en la diosa parmenídea una anticipación tanto del *noûs* de Anaxágoras como del «pensamiento del pensamiento» aristotélico).

[196] Cito por la traducción de A. García Calvo, *Lecturas presocráticas**, p. 212.

La tradición ha espigado este verso, para algunos bellísimo, en las páginas del *Adversus Colotem (Contra Colotes)* de Plutarco de Queronea. Hace innegable referencia a la luna, a la que ya anteriormente, en el fragmento 10, le han sido atribuidas «acciones *errabundas*». De ser correcta la transmisión, Parménides habría concebido la luna como un astro que, careciendo de luz propia, usurpa la luz –una luz cuyo verdadero propietario aclarará el siguiente fragmento: se trata del sol–. De creer a Aecio (*vid.* textos **70** y **71**), descubrir tal cosa no habría sido mérito personal de Parménides, sino un conocimiento astronómico que se remontaría a Tales, y que habría compartido Pitágoras (así como, de creer a Platón, Anáxagoras[197]). Esta luz «robada», sin embargo, no habrá de brillar en cualquier momento, sino justamente en la Noche: ¿será entonces especialmente significativo el hecho de que el término que aquí emplea Parménides, *nyktiphaés* («brillante en la noche»), aparece atestiguado, además de en otros lugares, en uno de los denominados «Himnos órficos»? Según el verso, por lo demás, la luna gira en torno a la tierra *(perì gaîan)*, sugiriendo así una excelente explicación para sus «fases»; como señala Conche* (p. 236), sin embargo, su traslado entre las constelaciones zodiacales es, como también apunta nuestro verso, «errante»; vale decir, atenido a ese modo de traslación que los griegos denominaban, literalmente, «planetario».

15
Siempre mirando los resplandores del sol.

COMENTARIO

Debemos este verso, igualmente, a Plutarco, que por lo demás lo cita dos veces: una, en el *De facie quae in orbe lunae ap-*

---

[197] Éste, como se sabe, es el candidato favorito de Platón a padre del hallazgo (*Crátilo**, 409 a-b: «HERMÓGENES.- ¿Y la "Luna" *(Seléne)*, qué? SÓCRATES.- Éste es el nombre que parece mortificar a Anaxágoras. HERM.- ¿Y por qué? SÓC.- Parece un nombre que manifiesta con mayor antigüedad lo que aquél decía recientemente: que la luna toma su luz del sol»: trad. cit., p. 409).

paret (*Sobre el rostro que aparece en el globo de la luna;* 16, 929b); otra, en las *Quaestiones romanae* (*Cuestiones romanas;* 76, 822b). El de Queronea da así noticia del carácter vicario y dependiente que, en su opinión, Parménides atribuía a la luz del astro. Se recordará que ya anteriormente, en el fragmento 10, v. 4, se le había atribuido a la luna un «ojo redondo». «Humanizar» la «faz» de la luna, en efecto, no parece sólo cosa de la imaginación, infantil o no, de los hombres de hoy. De ahí esto de suponerle al astro una «vista» atenta a los rayos del astro que rutinariamente se le opone, y que le presta la luz con la que, según sus distintas fases, ilumina de noche la tierra. Desde el punto de vista filosófico, resulta la contundencia del *aeí*, del «siempre» con que se inicia este verso: descontada, como es obvio, la fase de «luna nueva», en *todas* sus restantes fases la luna depende *siempre* de la luz solar (ejemplificando así, por cierto, señala Plutarco, la virtud de la obediencia voluntaria). La nota de «eternidad» vuelve pues a teñir, para el de Elea, el propio mundo de las «apariencias».

15a

Arraigada en el agua (está la tierra)

COMENTARIO

Este fragmento, constituido por un solo término absolutamente singular, el adjetivo *hydatórizon,* nos ha sido transmitido en un escolio a las *Homiliae in Hexaëmeron,* 25, de san Basilio de Cesarea. El contexto no deja lugar a dudas respecto a que lo así «arraigado» es «la tierra», la *gê.* Más discutido (y discutible) es en cambio, también aquí, su exacto sentido. Para el conocedor, siquiera superficial, del mundo griego, las resonancias inmediatas son sin embargo obvias: acuden a la mente no sólo aquellas «raíces» de la Tierra de las que, como vimos, habla Hesíodo en la *Teogonía** (v. 728), y que por cierto también menciona Jenófanes, sino, sobre todo, la tierra de Tales de Mileto, que al parecer «flotaba» sobre el agua. Y si estas venerables concepciones no parecen aplicables, toda vez que (como señala Conche*, p. 239) ni «flotar sobre» es en absoluto lo mismo que «estar arraigado en», ni cabe atribuirle ya tales «raíces»

a una tierra concebida como «esférica», pensemos en una no menos respetable tradición, la homérica, para la que el flujo autorrefluyente de «Océano», «progenie de todas las cosas» (*Ilíada*, 14.246), incluidos «los dioses» (*ibid.*, 201, 302), rodea anularmente la totalidad del mundo habitado. (De hecho, esta última posibilidad ha sido sugerida por no pocos intérpretes[198], alguno de los cuales ha creído incluso adivinar la figuración mítica de *Okeanós* en la mismísima enumeración de *sémata* recogida en el fragmento 8.) Sobre semejante trasfondo mítico, quien interprete la *dóxa* como engaño no dejará, pues, de subrayar, en su análisis del término, su sutil carácter de oxímoron: ¿cómo buscar lo «constante» del «enraizamiento», precisamente, en lo inestable del agua? En la lectura de Mourelatos* (pp. 235-237), el pasaje se comprende, así, como sarcasmo e ironía de la diosa frente a las inconsistentes cosmogonías de los mortales, y lo que se manifiesta no es más que la irreductible *contradicción* de la *dóxa*, su condición *paradójica*. Para un exégeta como Jean Bollack*, en cambio, el fragmento alude en realidad al origen de la tierra, que el de Elea habría tenido por barro solidificado. Interpretación, esta de Bollack, que según Conche* no tiene nada de desatinada (visto el mencionado carácter «genesíaco» que «Océano» tuvo para los griegos), pero que en verdad tropieza con las concepciones transmitidas por los testimonios. En efecto: por más que Aristóteles y los suyos deformen probablemente la lección parmenídea, parece indiscutible que los «principios» que configuran el cosmos del eleata fueron, como hemos visto, «luz» y «oscuridad»; una «oscuridad» que no por transmutarse en aquellos textos en «tierra» deja de presentar un carácter primordial con respecto al agua. Y Aristóteles, en este sentido, es formal: «Y los que postulan directamente dos elementos, como hace Parménides con fuego y tierra, consideran mezclas a los intermedios, como aire y agua» (*Acerca de la generación y la corrupción*, II, 3, 330b 13-15 [28 A 35]; es nuestro texto **55**, y la cursiva es mía). En opinión de Marchel Conche*, p. 242, el sentido del sintagma debe, pues, buscarse en el carácter «nutritivo» que una tradición griega no menos constante ha atribuido a la idea de «raíz». De ser válida esta sugerencia, lo que Parménides habría admitido, ahora sí en la línea del

[198] Es el caso, entre otros, de Zafiropulo (*L'École éleate**, p. 124) y Ruggiu (*Poema sulla Natura**, p. 353).

Tales que nos presenta Aristóteles, es el origen húmedo no tanto de la tierra cuanto de la tierra *viva:* la vitalidad terrestre estaría «arraigada» en el agua en la medida en que tal agua sea su «origen» y su «fuente». Esta opinión no tendría necesariamente que chocar con la de Coxon*, pp. 246-247, para quien lo que aquí se expone, cierto que en un contexto singularmente opaco, sería algo semejante a esos «ríos perennes de incontable grandeza, tanto de aguas calientes como frías», que según el *Fedón* platónico hay «bajo tierra» (111d), quizá también aquí responsables (como en Tales, Demócrito y los estoicos) de las sacudidas terráqueas. Con diferentes matices, pues, estas últimas lecturas prefieren comprender la «tierra» del fragmento más en el sentido del *elemento* «tierra» que del *planeta* «Tierra», apuntándose quizá a un origen *mezclado* del mismo que no sólo concordaría con la interpretación que hasta aquí venimos defendiendo, sino con el sentido del pasaje que nos lo transmite. Pues si Basilio decía «si supones que es agua lo que está tendido por bajo la tierra», el escoliasta, a su vez, apuntaló: «Parménides en la esticopea o formación de los elementos llamó a la tierra...»[199].

16

Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos,
será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo
es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres
en todas las cosas y en cada una. Pues lo que predomina, es
|pensamiento.

COMENTARIO

Transmiten este pasaje Aristóteles (en la *Metafísica:* IV, 5, 1009b 22-25) y Teofrasto (en su *De sensu [Sobre las sensaciones*]*, en el cap. 3). Fragmento de significado altamente discutido, es fácil saludar en él uno de los primerísimos monumentos de una disciplina llamada a tener, históricamente, un éxito envidiable: la llamada «teoría del conocimiento», de cuya centralidad en

[199] Cito por la traducción de Agustín García Calvo (*Lecturas presocráticas**, p. 214).

el panorama filosófico fue precisamente responsable, de creer a Karl Popper, Parménides[200]. Y sin duda es el contexto en el que tanto Aristóteles como Teofrasto consideran oportuno traerlo a colación. Para el Estagirita se trata de un ejemplo de aquellas posturas, para él más que comunes, que «afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración. [...] En efecto, Empédocles afirma que al cambiar el estado <corporal> cambia la inteligencia: *el conocimiento aumenta en los hombres ante lo que está presente*» (*Met.**, *loc. cit.*, trad. cit., p. 189). Aristóteles, ciertamente, discute el pasaje en el contexto de su refutación del relativismo de Protágoras, y en general de cuantos, habiendo identificado, dice, «inteligencia» y «sensación», y considerando que esta última es reducible a «alteración», militan en las filas de quienes afirman la verdad de las apariencias, y, en consecuencia (puesto que un mismo objeto puede percibirse de formas harto distintas), la verdad (o la falsedad) de cualquier posible sensación. Parecida lectura «epistemológica» encontramos en Teofrasto, para quien, aunque es poco lo que de preciso pueda obtenerse de nuestro filósofo en este campo, sí cabe afirmar, a la vista de los versos precedentes, que, según él, «el pensamiento resultará de una u otra forma según prevalezca lo caliente o lo frío; mejor y más puro el que se debe a lo caliente, si bien incluso éste requiere una cierta proporción» (*loc. cit.*, trad. cit., p. 57; *vid.* texto **87**). Nos encontraríamos, pues, ante una aplicación a los problemas del conocimiento humano de la teoría general parmenídea de la mezcla. Aplicación que habría rendido una primera conclusión inmediata: *como (hos)* sea en cada caso la mezcla *(krâsis)* de «los miembros» *(meléon)*, *así (tós)* será el entendimiento *(nóos)* de los hombres. O dicho en

---

200 «Parménides no fue el inventor del pensamiento epistemológico, pues lo precedieron Jenófanes, Alcmeón y Heráclito. [...] Mas, aunque no fuese Parménides el creador de la epistemología, fue el primero que la convirtió en *el centro del pensamiento filosófico*. Fue el primero que anunció un programa racionalista» (K. R. Popper, *El mundo de Parménides**, pp. 211-212 *passim*). Es notable que, como muestran en abundancia las páginas del libro que acabamos de citar, Popper luchara durante años con este fragmento 16, que parece haberse convertido, para él, en una especie de obsesión. Su lectura (y constantes intentos de presentar traducciones / paráfrasis alternativas del mismo) lo convierte en «un ataque devastadoramente irónico a la teoría sensualista del conocimiento» (*op. cit.*, p. 214).

otros términos: según la mezcla particular (entiéndase: la mezcla particular de las formas denominadas «luz» y «noche») que en cada caso constituya (y defina) un cuerpo[201], así será su inteligencia. A lo «errabundo» de tales «miembros» que, en su conjunto, constituyen el cuerpo humano, corresponderá por ende lo «errabundo» de sus propias concepciones (con lo que parece ofrecerse justificación para la «errancia» típicamente mortal afirmada desde buen principio). Habría pues, como advirtió Aristóteles, algo así como una correlación estricta entre (las fluctuaciones de) los estados corporales y el modo y alcance de la comprensión humana (si identificada o no con «la sensación», es ya cuestión distinta, y más abierta a la interpretación.) Y esta correlación, se nos dice, es universal: «... en todas las cosas y en cada una». Pero nuestro fragmento no es dogmático: avanza («Pues...») la explicación de esa universalidad que defiende. Y la concreta en la circunstancia de que, justamente, aquello que piensa, en todos y cada uno de los hombres, es su naturaleza *(phýsis),* la naturaleza que constituye sus miembros, determinada a su vez por esa «proporción» (en griego: *lógos*) relativa de los elementos que cada vez, y cada vez en distinto grado, hace que prevalezca alguno de los principios. De esta interpretación de los versos, que como vimos es la de Teofrasto, el propio discípulo de Aristóteles vino por otro lado a obtener fundamento para justificar otras tesis no menos impactantes que la doxografía (*vid.* texto **87**) ha venido a atribuir a Parménides: según una de ellas, Parménides habría llevado su axìoma de la (relativa) participación de cada «forma» en los estados cognoscitivos (a la vista del cual, insisto, si por ejemplo el «recuerdo» cae del lado del «calor», el «olvido» lo hará del del «frío»), habría llevado su tesis, digo, hasta el extremo de aseverar que la pérdida de la forma-luz (o de la forma-calor) experimentada por el cadáver, si bien supone su exclusión de cuanto responda a dicha esfera «positiva», en modo alguno lo inhabilita, en cambio, para mante-

201 «El plural "los miembros" es la fórmula homérica tradicional para designar el cuerpo, lo que en griego posterior fue llamado *sôma* o cuerpo individual» (Gómez-Lobo*, p. 197. El autor apoya su afirmación [p. 200] en los pertinentes pasajes homéricos: *Ilíada*, 5.214; 17.211; *Odisea*, 6.140; 10.363; 13.432; 18.219...). Idéntica interpretación puede verse en Conche*, p. 245, Tarán*, p. 170, y Coxon*, p. 248. Obviamente, la literatura especializada abunda en lecturas de otro tenor.

ner su conexión con los correspondientes contrarios, entre los que naturalmente se incluirán, en primer término, «negatividades» como el silencio o el frío. Propuesta que, según reza la segunda de dichas tesis, implica tanto como defender que, en línea de principio, el ente en su conjunto posee alguna forma de cognición *(hólos dè pân tò ón échein tína gnôsin);* o dicho en otros términos: que no hay ningún ente del todo ajeno al pensar.

Una interpretación como la avanzada permite, mal que bien, defender a su vez una lectura final del fragmento: «Porque lo que predomina es pensamiento». Tomada en su literalidad, la sentencia vendría a resumir cuanto se ha dicho en términos, si no me equivoco, parecidos a los siguientes: la, digamos, «universalidad» del, digamos, «ser» viene aquí a traducirse, en clave de *dóxa,* en la no menos ilimitada universalidad de (los múltiples y cambiantes modos de) la mezcla constituyente. De forma que, entendemos, es sólo el correspondiente modo de mezcla, esto es, el correspondiente modo de «ser», lo que define el (modo de) «ser» de cada hombre –y con ello y por ello, puesto que no hay «ser» sin su correlativo «pensar», su(s) correspondiente(s) modo(s) de trato con la realidad–. Como señala Teofrasto, todo cuanto merezca el calificativo de «ente» merecerá también, y por lo mismo, el calificativo de «pensante»; y ese modo suyo de pensar merecerá, a su vez, el calificativo que se ajuste a aquel de los elementos que predomine sobre el otro. He sugerido anteriormente, sin embargo, que el fragmento resulta particularmente ambiguo en su redacción. Y esa ambigüedad afecta, en primer término, a esta misma sentencia que acabo de interpretar. Porque la frase, de acuerdo a la aclaración propuesta, traduce una proposición que en griego reza *tò gàr pélon éstì nóema,* donde *tò pélon* presenta, consecuentemente, la idea de «lo que es». Sabido es, sin embargo, que otras lecturas del texto apuntan más bien a favor de un sintagma *tò pléon,* cuyo correcto sentido sería «lo que predomina». ¿Habría, pues, querido señalar Parménides algo así como que «entidad» e «inteligibilidad» son términos indisociables, o habría sido más bien su intención la de mostrar que lo que cada vez predomine determina tanto el tipo como el valor de cada acto de pensar? Como he recordado arriba, Teofrasto creyó encontrar *ambas* opiniones, si no en este fragmento concreto, sí al menos en el interior del texto parmení-

deo; y, por lo demás, me parece que una interpretación como la que ofrezco quizá pueda sugerir un modo de conjuntar, siquiera sea conceptualmente, las dos posibles lecturas. Pero la ambigüedad de B16 no se reduce a esta que subrayamos de su afirmación final. Si se lee atentamente, ya la fórmula empleada en los vv. 2-3 («... pues lo mismo es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres...») arroja, hasta en castellano, distintas posibilidades de construcción; posibilidades que el griego se muestra incapaz de eliminar, y que en realidad aún no han aparecido en el curso de este análisis. Leída la fórmula, en efecto, de un primer modo, esa explícita inclusión de «lo mismo», *tò autó*, al comienzo del sintagma no tendría otra función que la de reforzar la teoría que hasta aquí se ha presentado: lo que piensa, en los hombres, es siempre «lo mismo», «una y la misma cosa», es a saber: su *phýsis*. Así lo ha entendido una pléyade de intérpretes; y las razones que al respecto esgrimen, o dan sin más por supuestas, son tan aceptables como las que más[202]. Leída de una segunda forma, en cambio, *tò autó*, «lo mismo», pasa a convertirse en complemento de «piensa»; bajo esta perspectiva, lo que Parménides aduce es que aquello que la *phýsis*-mezcla de los humanos piensa es, en todo y para todos, «una y la misma cosa», es a saber: «lo mismo». La frase adoptará así un tenor literal como el que aquí se presenta, cuyo paralelo puede también encontrarse en un significativo número de traductores[203]. Y el sentido más obvio en que cabrá entenderla entonces será el de que todos y cada uno de los hombres piensan un mismo «objeto» («objeto» que nada impide,

---

[202] Comenzando por Diels («Denn ein und dasselbe ist's was denkt bei den Menschen, allen und einzelnen»: *Parmenides Lehrgedicht**, p. 45), siguiendo por Albertelli («perchè è sempre lo stesso ciò che appunto pensa negli uomini, la costituzione degli organi»: *Gli Eleati**, p. 155) y terminando, por no citar otros autores, por Guthrie («porque lo que piensa es lo mismo en todos y cada uno de los hombres, la sustancia [o naturaleza] de sus miembros»: *Historia de la Filosofía Griega**, p. 80) o Austin («For it is the same thing, the nature of the limbs, which thinks in all men and in each»: *Parmenides**, p. 171).

[203] Comenzando por Tarán («For the same thing is that the nature of the body thinks in each and in all men»: *Parmenides**, p. 169), y terminando por O'Brien-Frère («Car l'objet qu'appréhende la nature de nos membres, c'est un seul et même objet pour tous les hommes et pour chacun»: *Études sur Parménide**, p. 74).

después, identificar con «la naturaleza en general» [Aubenque][204] o «el ente», *tò eón* [Bollack, Gallop, Ruggiu][205]). Cierto es que, entonces, resultará difícil entender (la argumentación es de Marcel Conche) cómo es que los hombres, al parecer tan unánimemente abocados a pensar, todos y en todo momento, un uno y mismo «ente», «el» ente, podrán llegar como llegan a conclusiones cambiantes y dispares, y qué es lo que entonces justifica la tan proclamada necesidad de abandonar sus rutas e internarse por la apartada senda del filosofar...[206] Poderoso como es, un argumento de este tenor no me parece, sin embargo, enteramente inesquivable. El defensor de la tesis (escribámoslo ya en gran estilo) «pues piensa Lo Mismo la naturaleza de los miembros» siempre podrá, a la vista de aquél, reformar oportunamente su hipótesis, y declarar que «lo mismo», lejos de utilizarse aquí como mención del ente, es mera afirmación de la inmutable identidad de lo percibido y / o pensado. Inmutable identidad de lo pensado que, *a contrario*, obligaría pues a imputar a los hombres, a la múltiple y variable constitución «física» de los hombres, todo el riquísimo espectro de diferencias que caracteriza a la aprehensión. Relectura del pasaje que acaso cupiese reforzar recordando, además, que, como se dijo, estos versos comparecen, en Aristóteles, al hilo precisamente de su análisis de la teoría «relativista» de la percepción, la de Protágoras y asimilados; teoría para la que, como se sabe, es dato capital y de experiencia que «*la misma cosa (tò d'autó)*, al saborearla, a unos les parece que es dulce y a otros amarga» (*Met.*, 1009b 3-4; trad. cit., p. 189; el subrayado es mío). Dicho con otras palabras: según esta reinterpretación, el pasaje, en realidad, no contendría más propuesta que la de reducir nuestra múltiple disparidad noética a las diferentes formas de constitución con que los hombres afrontan lo idéntico.

---

[204] «Je comprends donc: le même que soi-même. La nature des membres pense la nature en général, qui n'est pas une autre nature, mais la même, *sc.* que la nature des membres» («Syntaxe et sémantique de l'être», en *Études**, v. II, p. 117, nota 48).

[205] «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)»*, pp. 70-71. Gallop, por su parte, anota: «What the human constitution thinks is the same for all men, i. e., what-is» (*Parmenides of Elea**, p. 87). Y Ruggiu: «Ciò che la *phýsis meléon* pensa in tutti e in ciascuno é l'identico, cioè quell'identico che costituisce la stessa unità (*tôn mían* del fr. 8, 54), cioè appunto l'Essere» (*Poema sulla Natura**, p. 361).

[206] *Le Poème**, p. 249. En *ibid.*, p. 250, Conche recoge argumentos convergentes de Austin, Casertano y Barnes.

Esta última propuesta presenta sus atractivos; no sería honrado silenciar, sin embargo, que, como todas, resulta también vulnerable a la crítica. Se entendería mal a su luz, en efecto, que Teofrasto, ya desde el principio de su *Sobre las sensaciones*, haya situado a Parménides entre quienes tendieron a explicar el conocimiento en términos de «lo semejante por lo semejante»; una adscripción que, como vimos, resulta, por lo demás, tan útil para explicar otras tesis asignadas a nuestro autor. En segundo lugar, se desdibujaría así el hecho de que, en rigor, el contexto *inmediato* de la utilización aristotélica del pasaje es el de su alusión, ya antes mencionada, a quienes «afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, *porque consideran inteligencia (phrónesis) a la sensación (aísthesis)*» (1009b 12-15; trad. cit., p. 189; la cursiva es mía). Así que, si el Estagirita no yerra en su captación del pasaje, y uno quisiera adoptar como propia dicha captación, la esencia de su sentido habría que buscarla en la «mismidad» que se pregona, para los hombres todos, entre lo que sus «cuerpos» o «miembros», vale decir, sus «órganos sensoriales», les dan a conocer de las cosas, y la comprensión «reflexiva» o «intelectual» que ese mismo cuerpo les permite desarrollar. Dicho de otro modo: lo que el fragmento reafirmaría, sin más, es la suposición, quizá incluso parmenídea, de que la dependencia funcional que el conocimiento humano experimenta con respecto a la constitución física de cada hombre es completa, extendiéndose el poder del elemento que cada vez predomine desde el obvio nivel senso-perceptivo hasta el ya menos obvio nivel intelectual. Cierto es que semejante lectura necesita quizá apoyarse no sólo en Aristóteles, sino también en esa tajante afirmación de Teofrasto según la cual Parménides «considera como una misma cosa percibir y pensar» (*vid.* texto **87**). No se pretenderá con esto dar por zanjada una cuestión erizada de dificultades (las presentadas, pero en rigor bastantes más); una cuestión que algún comentarista clásico ha estado públicamente tentado de arrojar momentáneamente a la cuneta hermenéutica[207], y que algún otro

---

[207] «Lezione e interpretazione comuni sono ben lungi dal soddisfare in ogni parte, e se non ci si potesse orientare con quel che dicono Aristotele e Teofrasto citando il frammento, sarebbe forse più ragionevole apporre un *non liquet* e darsi pace aspettando nuova luce» (Calogero: *Studi...**, p. 45, nota 1).

ha querido interpretar de forma radicalmente novedosa[208]. Las incertidumbres subsisten, y probablemente subsistirán. Quede en pie, en todo caso, que la diosa quiso sin duda también cumplir en el caso particular del –digamos– «conocimiento» humano su promesa de explicar el todo de la *dóxa* sin recurrir a otros elementos que esa misma dicotomía «luz» / «oscuridad», sus respectivas «potencias» y sus múltiples mezclas cambiantes, a la que afirma se pueden reducir todos los cuerpos, así como los efectos de que se muestren capaces. Un programa, como se advierte, que en buena lógica sólo podía conducir a lo que presumiblemente condujo: a la admisión decidida, si no de una dependencia, sí de una rígida correlación entre tipos de constituciones físicas y modos de conocimiento en general –lo cual llevó asimismo, de rechazo, a razonar el inevitable y universal «relativismo» de un entendimiento tan aferrado a las distintas mezclas como pueda estarlo la sensación.

17
A la derecha, niños; a la izquierda, niñas.

COMENTARIO

Nuestra fuente, aquí, es Galeno, con sus *in Hippocratis libros Epidemiarum* (VI, comm. 2), que en esta línea atribuye a Parménides, como a otros de «los varones más antiguos», una opinión tan aparentemente pitagórica como la de que los embriones de sexo masculino se forman en la parte derecha del útero, en tanto que los femeninos lo hacen en la izquierda. Es más que probable, sin embargo (Conche*, pp. 258 ss.), que una correcta intelección del pasaje pida, a la vista de otros pasajes (y noticias) igualmente relevantes para la embriología parmenídea, ampliar el alcance de tales «dere-

---

[208] Es el caso de Mansfeld, para quien el fragmento no describe en absoluto una supuesta relación estática entre la inteligencia y la corporalidad de los hombres, sino el modo de actuación del auténtico sujeto de nuestro pasaje, que vendría a ser la diosa «que todo lo gobierna» del fragmento 12. La traducción, por ende, sonaría así: «denn wie er (d. h. der weibliche Daimon) jedesmal die Mischung der vielfach irrenden Glieder bestimmt, so steht das Denken den Menschen nahe» (*Die Offenbarung...**, p. 184).

cha» e «izquierda». En efecto: si se cruzan los (más o menos fiables) testimonios de Aecio, Censorino y Lactancio (*vid.* textos **101-106**) con el fragmento 18, inmediatamente posterior al presente, del conjunto se desprende que a) semejantes términos, en Parménides, serían de aplicación tanto a los órganos genitales femeninos como a los masculinos; y que b) contra la opinión que Aristóteles atribuye a «Anaxágoras y otros fisiólogos», según la cual es sólo la semilla masculina la que determina el sexo del feto (*De generatione animalium*, IV, 1, 763b 30 ss.), tanto Parménides como Alcmeón de Crotona habrían sostenido que el resultado depende más bien de la forma en que se conjuguen las respectivas capacidades seminales del varón y de la hembra. Ahora bien: que tanto el hombre como la mujer son capaces de engendrar, juntos, lo mismo hombres que mujeres, y hombres y mujeres tanto viriles como afeminados, es un hecho de experiencia elemental. Alguien como Parménides, sin embargo, sólo podría intentar explicar «lógicamente» ese hecho por un procedimiento que supusiera, primero, dividir en partes («derecha» e «izquierda», «masculina» y «femenina») la potencia genesíaca de ambos responsables, tanto el masculino como el femenino, de la concepción; y, segundo, establecer adecuadamente qué posibilidades de combinación surgen así entre ellas. Porque lo que, como es obvio, resulta de inmediato, es que en efecto cabe: 1) que «lo masculino» del padre (la [potencia correspondiente a su] parte «derecha») se combine con lo «masculino» de la madre (la [potencia correspondiente a su] parte «derecha»); 2) que esa misma masculinidad del padre se combine con lo «femenino» de la madre (la [potencia correspondiente a su] parte «izquierda»); 3) que lo «femenino» del padre (la [potencia correspondiente a su] parte «izquierda») se combine con lo «masculino» de la madre (la [potencia correspondiente a su] parte «derecha»); 4) que ese lado «femenino» del padre lo haga con el «femenino» de la madre. Las posibilidades 1) y 4) explicarán el nacimiento tanto de hombres «viriles» como de mujeres «femeninas», unos y otras «normales», y convenientemente semejantes a sus correspondientes padre o madre; en tanto que las combinaciones 3) y 2) darán respectiva cuenta tanto de los hombres «afeminados» como de las mujeres «viriles» (que poco o nada se parecerán, según los casos, o a su padre o a su madre[209]).

[209] Líneas concordantes en la interpretación final de Coxon: «P.'s account of the genetic relation of children to their parents will then be as follows: seed from

Estas últimas posibilidades «mixtas», por cierto, son las que justamente se detallan en el fragmento subsiguiente, que analizamos a continuación. Quede ya aquí constancia, sin embargo, de algo que, si nuestros testimonios no yerran, y nuestra reconstrucción es acertada, debió de desprenderse para Parménides de un análisis como el anterior: la enorme potencia explicativa de unos esquemas que, en esencia, no son más que combinaciones abstractas de principios universales, opuestas posibilidades de mezclar principios no menos opuestos.

18

Cuando hembra y macho mezclan a una las simientes del amor
desde sus venas, su poder conformador, aun de sangres diferentes,
configura cuerpos bien hechos, con tal de que guarde proporción.
Pues si las potencias, al mezclarse las simientes, entraran en [conflicto,
y no se hicieran una en el cuerpo que resulta de su mezcla, crueles
atormentarán al sexo que nazca, por la doble semilla.

COMENTARIO

Este fragmento, razonablemente extenso, ha llegado hasta nosotros encapsulado en latín[210]. El pasaje, nos dice su transmisor (Celio Aureliano), es traducción suya, ignoramos si fiable (él

---

the right and seed from the right produce boys like their father; from left and left, girls like their mother; from left and right, boys like their mother; from right and left, girls like their father» (*The fragments...**, p. 253). Marcel Conche, en cambio, interpreta el correspondiente conjunto de textos (fr. y testimonios) de modo distinto, presentando una combinatoria hasta cierto punto semejante, pero que sólo da cabida a la tríada «hombres / mujeres / hombres afeminados» (*Le Poème...**, p. 259). Téngase en cuenta, sin embargo, que en estas cuestiones nos movemos, tanto desde el punto de vista textual como desde el interpretativo, en un terreno inusualmente resbaladizo, hasta para los estándares que aquí se acostumbran. Nuestra exposición es así voluntariamente ambigua: Parménides, o sus expositores, no dejarían de tener conocimientos de embriología, pero resulta difícil precisar su alcance. Intérpretes hay, no obstante, para los que resulta defendible que esté hablando, con exactitud, de los *ovarios* femeninos (Ruggiu*, p. 363).

[210] Y según la versión Diels-Kranz.

mismo sólo parece seguro de su buena voluntad), de la correspondiente sección del *Poema*, recogida a su vez en (una obra perdida de) Sorano de Éfeso, médico griego del s. II d.C.; sección en la que se explicaría el origen, asegura Celio, de ese afeminamiento en los varones que produce, en los que nacen del modo dicho, «apetencia así de amor homosexual como heterosexual»[211]. Exégesis y fragmento, como se ve, son pues lo suficientemente ambiguos como para que se haya visto en aquél tanto una explicación de la homosexualidad como de la bisexualidad o el hermafroditismo[212]. O así es, al menos, por lo que hace a la segunda parte del pasaje, puesto que la primera aclara cómo surge una constitución sexualmente «normal». Ahora bien, el modo y manera en que las «virtutes», las «virtudes» o «fuerzas» (se sobreentiende: del «fuego» y de la «noche», de lo «luminoso» y lo «oscuro», cuya mezcla, proporcionada o no, engendra el mundo), las «virtudes», digo, provenientes aquí de «la sangre»[213], han de conjuntarse en una sola con vistas a producir un ser equilibrado y unitario, serenamente masculino o serenamente femenino, es algo que ya ha quedado claro en el fragmento anterior (y ahora se confirma): se trata, aquí, de que los «poderes», las *dynámeis* seminales procedentes de las opuestas sangres masculina y femenina se unan, armónicamente, en una única potencia mezclada –que así «informe», a su vez, un «bien constituido» cuerpo mezclado–. (Alguno de nuestros testimonios, como por ejemplo el de Censorino –*vid.* texto **104**–, permitiría precisar que esa «unidad armónica» representa el triunfo de una de las potencias, triunfo de la hembra o triunfo del varón; sólo que, como vimos, ese «triunfo» jamás es absoluto, sino que siempre es resultado *de alguna posible combinación de los principios;* es por eso por lo

---

[211] Cito por la traducción de García Calvo, *Lecturas presocráticas**, p. 216.

[212] En este contexto, y ayude o no a la comprensión del pasaje, se ha creído detectar en el *dirae nascentem* un eco de Homero, *Ilíada*, 23.79-80, pasaje en el que el alma del difunto Patroclo se dirige en sueños a Aquiles.

[213] A diferencia de lo sostenido por Alcmeón de Crotona, para quien el semen procede del cerebro (D.-K. 24 A 13), o por Hipón, para quien proviene de la médula (D.-K. 38 A 12). La opinión de que su origen está en la sangre, en cambio, será compartida por Diógenes de Apolonia, y después por Aristóteles. Demócrito y Epicuro, por su parte, lo harán surgir de la totalidad del cuerpo (cfr. Conche, *Le Poème...**, p. 262).

que se habla de «predominio (entiéndase: relativo)» y «proporción».) Se nos ofrece, pues, en este momento, más bien, una explicación «racional» de los casos «inarmónicos», en los que una irresolución del conflicto, una lucha sin claro vencedor ni vencido entre los poderes genesíacos habrá inexorablemente de resolverse en la generación de seres atormentados, criaturas de sexo doble y semilla dual. Oscuro en sus detalles y curioso como resulta, no creo, sin embargo, que el fragmento deba limitarse a figurar en alguna perdida crónica de la historia de la medicina. Tanto desde el punto de vista filológico como hermenéutico, el fragmento ofrece, a mi juicio, además, claves de interpretación del *Poema* que no por indirectas se hacen menos sugestivas. Y es que aquí, en contra de otras interpretaciones[214], se vuelve a poner a prueba –exitosamente, cree Parménides– el mecanismo general de explicación del mundo que propone, en términos de la (muy real, y efectiva) «mezcla» (*miscent, permixto:* el latín no ofrece dudas) de «principios» opuestos y contrapuestos. Eso por una parte. Por otra, un lector consciente de las ambigüedades de traducción –y de interpretación– que asolan los fragmentos griegos del *Poema* se verá impelido a vislumbrar, tras la máscara del latín, perdidos sintagmas en griego, cuya proximidad a los que tenemos se le antojaría irresistible. Piénsese, por ejemplo, en el *nec faciant unam* del v. 5: ¿tendría Celio Aureliano ante sus ojos algo semejante, si no idéntico, a aquel espinosísimo *tôn mían ou chreón estin* de 8.54, que tan enormes quebraderos de cabeza da, como vimos, al intérprete? Y si así fuera: ¿podría emplearse conjeturalmente el fragmento en latín para, retrospectivamente, entender aquella expresión del fragmento 8 en el sentido de que el error de los mortales radica en no saber apreciar la inexorable necesidad de que sus dos principios «se unifiquen», se «mezclen», se «hagan uno»? La tentación de contestar que sí, qué duda cabe, es fuerte; pero quizá no parezca lícito esto de reinterpretar medio verso en griego a la luz de la dudosa traducción latina de un fragmento diferente. Sea de ello lo que fuere, obsérvese, en todo ca-

---

214 «No olvidemos, empero, que Parménides, una vez concluido este proceso de explicación, tendría que rechazarlo de plano porque esos dos principios últimos de explicación científica no satisfacen los requisitos fundamentales que debe satisfacer un objeto racional. Éstos fueron expresados en B8» (Gómez-Lobo, *Parménides**, p. 205, en comentario expreso al fragmento).

so, cómo se aplica el concepto de «mixtura», en el más naturalista de los tonos, a *cuerpos* y *semillas*, a realidades sensibles de rotunda materialidad. Es el lenguaje de un médico, el lenguaje quizá de un «Ouliade», el que sin duda debió explayarse aquí[215]. Y no es que se ignore la posibilidad de interpretar estas sentencias bajo la óptica habitual del engaño y la ilusión. Un lector apresurado podría incluso creer que el pasaje confirma esa interpretación, toda vez que en su tercer verso comparece una forma verbal, *fingit*, que no permite demasiadas cábalas: ¿o no se trataría aquí, en dicción mismísima del *Poema*, de cuerpos, sí, pero cuerpos «fingidos»? Desde luego, se replicará, sólo que, en latín, *fingere* (y aquí otra lengua parece abrir indirectamente la puerta a la auténtica comprensión del *Poema*) no equivale sin más, aunque las apariencias estén en contra, a ese «fingir» nuestro que viene a denotar, por lo general, lo engañoso, lo que carece de (auténtica) realidad. Aunque es claro que se conoce esa acepción. *Vultum fingere*, por ejemplo, significa paladinamente, sí, por ejemplo en Julio César, «componer el rostro a efectos de simulación»; *fingere fabricam*, expresión que se encuentra en Terencio, «inventar un embuste». Ahora bien, *fingere Herculem*, por contra, transporta la idea de «modelar, esculpir» una estatua de Hércules; cosa nada extraordinaria, porque el *ars fingendi* no es, en efecto, otro que el arte de dar forma, de moldear una materia. En la lengua de Cicerón y de Horacio, *fingo* viene, de este modo, a designar, sin más, «hacer», «formar»; cierto que, naturalmente, utilizando el arte y para producir un artificio, pero con vistas a la producción de resultados tan tangibles como un poema (*fingere versus*, «componer versos») o la propia personalidad de alguien (*filium fingere*, «educar a un hijo»). El verbo, por lo demás, se relaciona íntimamente con facultades humanas de representación (de modo que *aliquid cogitatione fingere* lleva consigo la idea de «concebir» o «imaginar» algo), y muy en especial con aquella o aquellas en las que, de un modo u otro, tienda a confundirse lo

[215] Parménides pudo haber sido, efectivamente, médico. No es imposible, en todo caso, vislumbrar la huella de su «física» de la «mezcla» en concepciones hipocráticas posteriores que reducen la «salud» a la *eukrasía*, la «buena mezcla», y la «enfermedad» a la *diskrásia*, la «mala mezcla», el «desequilibrio» (Ruggiu*, p. 367; cfr., para la fortuna histórico-filosófica de la «mezcla» parmenídea, Couloubaritsis*, pp. 288 ss.).

«ficticio» con lo «fáctico» o lo «facticio». Así que, si Aureliano no yerra, lo que Parménides tenía en mente, en esta reconstrucción suya de la génesis de los cuerpos, no era tanto el problema de la sexualización de entidades «ficticias», «ilusorias» o «irreales», cuanto el del modo y condición de muy carnales y determinados compuestos; compuestos que tienen de «artificial» y «ficticio» lo que de «plástico» y «fabril»; esto es: de productos de la imaginación *artística*, configurante y conformadora, que urde y forja y moldea, ampliemos ya la interpretación, no sólo cuerpos de mujeres y hombres, sino las cosas todas del mundo.

19

De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora [son,
y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas.
Y los hombres les pusieron un nombre acuñado a cada una.

COMENTARIO

Nuestro informante vuelve a ser Simplicio, en su comentario al *De Caelo* aristotélico (558.9-11 Heiberg). De creerle, el pasaje habría venido originalmente a rematar la explicación ofrecida por la diosa de la «disposición *(diakósmesis)* de las cosas sensibles»[216]: del orden y la conformación, entendemos, a que se ajusta el ciclo vital de eso que aquí comparece como «estas cosas» *(táde)*: vale decir, cuanto «es ahora», cuanto se presenta aquí y ahora ante nosotros; cosas todas, o en rigor todas las cosas, en especial los seres vivos[217], que, «según la creencia» (o «la opinión» o «la apariencia», o el «(a)parecer»: *katà dóxan*), no sólo vinieron a ser del modo expuesto y, como decimos, «ahora son», sino que están también a la espera de, cuando llegue su hora, desaparecer. Que el cosmos de los hombres, cosmos también por tanto de los nombres, además de «haber nacido» y de «estar presente»,

[216] Aunque no necesariamente el propio *Poema* (cuestión sobre la que no existe un consenso).

[217] *Vid.* Coxon, *The fragments...**, p. 256.

esté igualmente llamado a «acabarse», esto es, a «llegar a su fin» (*teleutésousi*: «irán muriendo»), es entonces una doctrina que la diosa sostiene sin vacilación. Que dicho final haya de ser el final de una única historia cósmica, de un único «Acontecimiento» desplegado una sola vez, o que se trate más bien del comienzo de un nuevo ciclo, el enésimo quizá en un juego sempiterno de surgimiento-y-desaparición de lo sensible, es una alternativa que nuestro pasaje no permite decidir. Que el despliegue de la apariencia, en cambio, se resuelva en un cúmulo de diversidades nominalmente diferenciadas, separadas entre sí por ese signo convencional con que se acuñan sus identidades, debió de ser una concepción obsesionante para Parménides, porque tampoco aquí, como vemos, desaprovecha la ocasión que se le ofrece de advertirlo una vez más. Sólo que la perspectiva de la *dóxa* no tiene por qué anular la perspectiva de la verdad. Y es por eso por lo que, a mi juicio, procede ahora preguntar: saludar este poder distributivo de la *dóxa*, ¿podrá realmente significar el olvido de la potencia unificadora del *noûs*, esa potencia alética para la que el despliegue secuencial del tiempo en pasado, presente y futuro es perfectamente re(con)ducible a la íntima unitariedad de una única historia, de un único acontecer, de una única biografía y cadena: la única serie y sucesión *de* lo sucedido?

PARA (NO) CONCLUIR

Procuro cumplir mis compromisos. Y acaso el lector recuerde cómo, ya desde los primeros compases de este estudio, le advertí de la imposibilidad, en el presente estado de nuestros conocimientos, de reconstruir totalmente lo que denominé la rota, irremediablemente rota vasija que debió ser el *Poema* de Parménides. Espero no haberle decepcionado. Espero, en otros términos, no haberle dado ni más información de la que razonablemente cabe extraer de nuestras fuentes, ni menos de la que, también razonablemente, quepa proyectar sobre nuestros restos. Suele decirse, al final de trabajos como el presente, que el proyecto sigue abierto, y que el futuro acaso depare oportunidad de ampliar y mejorar lo hecho. Suele invitarse además al público a que una desde ahora sus esfuerzos a la empresa común. Ninguna de estas cosas dejarán de hacerse aquí –y quizá con más razón que en otros ca-

sos–. Ahora bien: sería quizá descortés abandonar sin más el campo sin ofrecer, no desde luego un puñado de «conclusiones» definitivas, pero sí al menos una indicación del horizonte intelectual que se dibuja desde mi interpretación. Es lo que ahora me propongo realizar.

Comenzaré adelantando una obviedad: Aristóteles fue un magnífico historiador. Y quizá entendió a Parménides mejor de lo que estamos dispuestos a admitir. No es que siempre quepa seguirla a ciegas. Pero cierto es que una frase de la *Metafísica* condensa como pocas, a mi juicio, la esencia del punto de partida al que, en verdad, se remite todo en el eleata: «Como [Parménides] considera que, aparte de "lo que es", no hay en absoluto "lo que no es", piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más» (986b 28; trad. cit., p. 92). Diciendo esto, el Estagirita acierta en toda la diana. Primero de todo, por razones de consenso. En positivo, es, en efecto, la mismísima intuición nuclear que, en apariencia, el Zenón platónico pretendía demostrar reduciendo al absurdo la tesis opuesta, la tesis simétrica que rezaría «*pollá esti*», «hay muchos». Pero después, además, por razones si se quiere lógicas. Un binarismo tan intransigente como el de los despreciados mortales ha situado, ciertamente, al pensador en una bifurcación tal, que la elección no pide escoger entre seguir o no un camino, sino entre aceptar o no la propia existencia de tal(es) camino(s). Y es entonces una no menos irrevocable decisión de atenerse a lo consistente la que a su vez conduce al que conoce, divino o humano, a barrer por siempre de la existencia aquello que, en justicia, nunca podría ser sin inmediatamente dejar de ser: a saber, el (camino del) no ser (al que, por tanto, ya sólo le cabrá «ser» en la forma, precisamente, que ofrezca el «es»). Hemos aceptado (las leyes de) la Necesidad, y por necesidad sólo permanece en pie (el ser de) La Necesidad. Ahora bien: esa bifurcación de la que hablábamos tampoco se puede decir que haya caído del cielo: es la entera experiencia de mortal la que, como vimos, induce a escindir el mundo en Fuego y Noche, Oscuridad y Brillantez. Eso por una parte. Y, por otra, es toda la autoridad de los sabios, aquí la de Pitágoras y los suyos, la que postula la clasificación en A o $\neg$ A, «lleno» o «vacío», «ser» o «no ser», de toda la variopinta pluralidad del mundo. Así que ¿qué puede quedar, cuando el segundo miembro de esas parejas de opuestos se ha tachado sin remisión a sí mismo, incapaz de superar el exa-

men de su coherencia? Queda que *ambas* «formas» opuestas, sus «poderes» y sus «signos», pasan a ser «formas» *de* una *única* Realidad, «modos» *de* un Algo unitario (un Algo «carente de otro») que re-úne Fuego y Noche en su común pertenencia a la Verdad. Queda, en otros términos, que si tu anterior lectura del mundo era discontinua, y separabas entre sí los entes según perfil e intervalo, ahora Lo Real se te transmuta en un continuo sin fisuras, «el» continuo de las mezclas, regido de punta a punta por la Necesidad que determina la adecuada proporción que define a cada ente. Te queda, en definitiva, ese «uno» del que hablaba Zenón, ese Todo «uno, continuo», la «única cosa que es», de nuestro *Poema* y de Aristóteles. Continuo a la vez tan *completo* y *gradual* que hasta acepta, como necesarios, sus propios extremos puros; y que si no se abre al «cambio» es porque, en rigor, todo posible «cambio» sería algo que le perteneciera ya siempre, un mero «aspecto» o «modo», sin separación, de la inmutable unidad de su historia. Indiferente unidad-*de*-las-diferencias, quizá «eterna», quizá «intemporal» o «transtemporal», en la que «presente», «pasado» y «futuro» se re-únen en la inimaginable Quietud de un Presente sin olvido, *a-lethés*... Se dirá: semejantes formulaciones, incomprensibles, desafían el sentido común. Sólo que éste, aseguró una vez una diosa, es el decreto de Necesidad.

He tratado de expresar estas cosas, deliberadamente, con un lenguaje neutro, imparcial. Que un lenguaje de este tipo, determinado a presentar tan sólo lo esencial de un texto, enmascara las mil y una complicaciones que suscita cada paso, no es cosa que pretenda negar. Todos y cada uno de estos puntos son más que problemáticos, y cada fórmula escogida constituye para el intérprete un renovado vivero de perplejidad; pero es la historia de la filosofía la que, en apariencia, se encuentra aquí *in statu nascendi;* y es la historia de la filosofía, más allá de este *Poema,* la que efectivamente se encargó de esos problemas, y la que ya nunca abandonó su combate por los mismos.

Bibliografía

Advertencia general: la presente Bibliografía no tiene pretensiones de exhaustividad. Declaración de modestia que no pasaría de rutinaria si no fuera porque, en un caso como el de Parménides, sobre el que una producción ya desaforada expande sin cesar sus límites, casi es locura intentar otra cosa. Se citan únicamente, por ello, referencias imprescindibles, o bien trabajos que la *communis opinio* de los intérpretes ha tendido, con el paso de los años, a considerar de algún modo –y por las razones que sean– más memorables que los demás. El lector interesado en ampliar sus conocimientos encontrará bibliografías amplísimas, aunque obviamente limitadas por sus respectivas fechas de publicación, en algunas de las obras que se citan más abajo; en concreto, la que corona el trabajo de Néstor-Luis Cordero es quizá la más completa de las que conozco. Por lo demás, y como bien se recuerda en la (luego citada) obra de Jonathan Barnes, quien desee tanto ampliar su horizonte como mantenerse, en lo posible, al día, tiene a su disposición conocidos instrumentos de trabajo: naturalmente, *The Philosophers Index*, pero también *L'Année Philologique*, el *Repertoire bibliographique de la Philosophie de Louvain*, y, en suma, las pertinentes bases (inter)nacionales de datos.

A) *Fuentes*:

A1) *Ediciones de conjunto de textos presocráticos*

Los filósofos presocráticos, 3 vols. Introducción general por Conrado Eggers Lan. Traducciones de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, 1978-1980.

De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (cito por la segunda edición ampliada, 2001).

CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, Kroner, [4]1953.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879 (W. de Gruyter & Co., [4]1965.)

DIELS, W. y KRANZ, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1934-1937 (5ª ed.; or. Berlín, 1903 [H. Diels]). Erster Band, 18. Auflage, Weidmann, Zúrich / Hildesheim, 1989 (unveränderter Nachdruck der 6. Auflage, 1951).

FREEMAN, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Blackwell, 1948.

KRANZ, W., *Vorsokratische Denker*, Berlín, 1939.

MANSFELD (Hrsg.), J., *Die Vorsokratiker. I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Griech. / Dt. Reclam, Stuttgart, 1983.

PASQUINELLI, A., *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, con introducciones, traducciones y notas, Turín, Einaudi, 1958.

VOGEL, C. J. DE, *Greek Philosophy. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations*, v. I: *Thales to Plato*, Leiden, E. J. Brill, [3]1963.

VOILQUIN, J., *Les penseurs grecs avant Socrate*, París, Garnier, 1941.

A2) *Ediciones comentadas del* Poema *de Parménides*

ALBERTELLI, P. (ed.), *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, Gius. Laterza & figli, 1939.

BOLLACK, J., *Parménide: de l'étant au monde*, París, Verdier, 2006.

BRANDIS, C. A., *Commentationum Eleaticarum*. Pars prima: *Xenophanes, Parmenidis et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona, 1813.

CERRI, G., *Parmenide di Elea: Poema sulla natura*, Milán, 1999.

CONCHE, M., *Parménide: Le Poème: Fragments*, París, Presses Universitaires de France, 1996.

COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides: a critical text with introduction, translation, the ancient «testimonia» and a commentary*, Assen, Van Gorcum, 1986.

DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlöser*, Berlín, Georg Reimer, 1897. *Zweite Auflage, mit einem neuen Vorwort von Walter Burkert und einer revidierten Bibliographie von Daniela De Cecco*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2003 (International Pre-Platonic Studies, v. 3).

GALLOP, D., *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with Introduction*, Toronto / Buffalo / Londres, 1984.

GÓMEZ-LOBO, A., *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, Buenos Aires, Charcas, 1985.

HEITSCH, E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente herausgegeben, überstezt und erläutert* [1974], Múnich, ²1990.

HÖLSCHER, U., *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, gr. und deutsch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.

KARSTEN, S., *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Volumen Primum, Pars Altera: Parmenidis*, Amsterdam, 1835.

PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette. Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale. Saggio introduttivo e Commentario filosofico di Luigi Ruggiu*, Milán, Rusconi, 1991.

PARMENIDE, *Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner*, Florencia, La «Nuova Italia» Editrice, 1958.

PARMÉNIDE, *Sur la nature ou sur l'étant. La Langue de l'être? Présenté, traduit et commenté par Barbara Cassin*, París, Éditions du Seuil, 1998.

PARMÉNIDE, *Le Poème. Présenté par Jean Beaufret*, París, Presses Universitaires de France, 1955.

PARMENIDES, *Über das Sein. Die Fragmente des Lehrgedichts. Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld. Mit einem*

einführenden Essay herausgegeben von Hans von Steuben. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1981.
RIEZLER, K., *Parmenides. Text, Übersetzung und Interpretation*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1934. Segunda edición, con un *Nachwort* de H.-G. Gadamer, 1970.
TARÁN, L., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
VV.AA., *Études sur Parménide*, publiées sous la direction de P. Aubenque. Tomo I: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par Denis O'Brien en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française. Tomo II: *Problèmes d'interprétation*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

(*Vid.* también apartado B2) de esta misma Bibliografía.)

B) *Bibliografía secundaria*

B1) *Estudios de conjunto sobre el pensamiento presocrático*

ALEGRE GORRI, A., *Estudios sobre los Presocráticos*, Barcelona, Anthropos, 1985.
ALLEN, A. R. E. y FURLEY, D. J. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols. V. I: *The Beginnings of Philosophy*. V. II: *The Eleatics and Pluralists*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, 1975.
BARNES, J., *The presocratic philosophers*, Londres / Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1979, 1982 [ed. cast.: *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Eugenia Martín López, Madrid, Cátedra, 1992].
BATTISTINI, Y., *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, París, 1955.
BERNABÉ, A., *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004.
BUENO, G., *La metafísica presocrática*, Madrid / Oviedo, Pentalfa, 1974.
CAPELLE, W., *Historia de la Filosofía Griega* [1954]. Traducción de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1992.
CASTON, V. y GRAHAM, D. W. (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Aldershot, 2002.

CLASSEN, C. J., «Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie», *Studium Generale* 18 (1965), pp. 97-116.
CLEVE, F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct their Thought* [1965], La Haya, M. Nijhoff, [3]1973.
COLLI, G., *La natura ama nascondersi – Phýsis krýptesthai phileî. Studi sulla filosofia greca* [1948], Milán, [2]1988.
—, *El nacimiento de la filosofía* [1975]. Traducción Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1977.
CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Edward Arnold Ltd., 1980 [ed. cast.: *De la religión a la filosofía*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984].
CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*, 2 vols., Valencia, 1965.
DELATTE, A., *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915 (reimpreso en Ginebra, 1974).
DETIENNE, M., *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas, 1962.
—, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, François Maspero, 1967 [ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1981].
ESCOHOTADO, A., *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.
FRAENKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien, hrsg. von F. Tietze* [1955], Munich, [2]1960.
—, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Bech), 1962 [ed. cast.: *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, A. Machado Libros, 1993].
FREEMAN, K., *The Presocratic Philosophers. A Companion to Diels «Fragmente der Vorsokratiker»*, Oxford, Blackwell, 1946.

GADAMER, H.-G., *L'inizio della filosofia occidentale*, Milán, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici & Edizioni Angelo Guerini e Associati, 1993 [ed. cast.: *El inicio de la filosofía occidental*. Traducción de Ramón Alfonso Díez y Mª del Carmen Blanco. Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 1995].

GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas* [1981], Zamora, Lucina, ²1992.

GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides* [1968]. Traducción de M. Carrión Gútiez, Madrid, Gredos, ²1980.

GOMPERZ, Th., *Pensadores Griegos. Una historia de la filosofía de la Antigüedad* [1893-1909]. Traducción de Carlos Guillermo Körner *et al.*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2000.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega* [1962-1978], 6 vols. Vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Vol. II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Traducción de A. Medina, Madrid, Gredos, 1984-1992.

HELD, K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie und Wissenschaft*, Berlín / Nueva York, W. de Gruyter, 1980.

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* [1933-1945]. 4 vols. Traducción de Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV). México, Fondo de Cultura Económica, 1942-1945, 1957.

—, *The theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947 [ed. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1952].

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 1987 (or. G. S. KIRK y J. E. RAVEN, Cambridge, 1957; G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, 1983.)

KOJÈVE, A., *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Tomo I: *Les présocratiques*, París, Gallimard, 1968.

LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966 [ed. cast.: *Polaridad y analogía*. Traducción de Luis Vega. Madrid, Taurus, 1987].

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la Filosofía* [1973], 2 vols. Vol. I: *Filosofía Antigua y Medieval*, Madrid, Istmo, ²1994.

— , *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal, 1995.
MARTÍNEZ NIETO, R., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000.
MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays* [1974], *Nueva York, Doubleday / Anchor Press*, Princeton, ²1993.
NESTLE, W., *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian, in ihrer Entfaltung vom mystischen zum rationalen Denken dargestellt*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1944 [ed. cast.: *Historia del Espíritu Griego. Desde Homero hasta Luciano*. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1962].
STOKES, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
SWEENEY, L., *Infinity in the Presocratics. A bibliographical and philosophical Study*, La Haya, M. Nijhoff, 1972.
VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962.
—, *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique* [1974] [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Traducción de Juan Diego López Bonillo. Barcelona, Ariel, 1983].
WEIL, S., *La fuente griega* [1953]. Traducción de José Luis Escartín y María Teresa Escartín. Madrid, Trotta, 2005.
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. I Teil: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*. Leipzig, 1844 (2ª edición refundida: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1859; ediciones posteriores: I, 1, *Vorsokratiker, erster Hälfte*, 7ª ed., W. Nestle (ed.), 1923; I, 2. *Vorsokratiker, zweite Hälfte*, 6ª ed., W. Nestle (ed.), 1920.)
ZELLER, E. y MONDOLFO, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte prima: *I presocratici*. Vol. III: *Eleati*, a cura di G. Reale, Florencia, 1967.

B2) *Estudios sobre Parménides y la Escuela de Elea:*

ANSCOMBE, G. E. M., «Parmenides, Mystery and Contradiction», *Proceedings of the Aristotelian Society* 69 (1968-1969), pp. 125-132.

AUBENQUE, P., «Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 102-135.

AUSTIN, S., *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, Yale University Press, New Haven / Londres, 1986.

—, «Parmenides, Double Negation, and Dialectic», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 95-99.

—, «Parmenides and the Closure of the West», *American Catholic Philosophical Quaterly* 74, 2 (2000), pp. 287-301.

BERNABÉ, A., «Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua», *Revista Española de Lingüística* 28 (1998), pp. 307-331.

BOLLACK, J., «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)», *Revue des études grecques* 70 (1957), pp. 56-71.

—, «La cosmologie parménidéenne de Parménide», en R. Brague y J.-F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, París, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 17-53.

BOLLACK, J. y WISMANN, H., «Le moment théorique (Parménide, fr. 8.42-49)», *Revue des sciences humaines* 39, 154 (1974), pp. 203-212.

BORMANN, K., *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, F. Meiner, 1971.

—, «The interpretation of Parmenides by the neoplatonist Simplicius», *The Monist* 62 (1979), pp. 30-42.

BOWRA, C. M., «The proem of Parmenides», *Classical Philology* 32 (1937), pp. 97-112 (también en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953.)

BRAGUE, R., «La vraisemblance du faux», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 44-69.

BRETON, S., «Est-Je suis: Parménide ou Moïse», *Revue Philosophique de Louvain* (2000), pp. 235-249.

BRÖCKER, W., «Parmenides», *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 79-86.

—, «Parmenides» «Alétheia», *Hermes* 106 (1978), pp. 504-505.

—, «Heideggers letztes Wort über Parmenides», *Philosophische Rundschau* 29 (1982), pp. 72-76.

BRUNSCHWIG, J., «Parménide un et divisible», en J. Vuillemin (dir.), *La philosophie et son histoire*, París, Odile Jacob, 1990, pp. 233-263.

BURKERT, W., «Das Proömium des Parmenides und die *Katabasis* des Pythagoras», *Phronesis* 14 (1969), pp. 1-3.

CALOGERO, G., *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.

CALVO, T., «Truth and Doxa in Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), pp. 245-260.

—, «El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso», *Convivium* 13 (2000), pp. 1-12.

CAPIZZI, A., *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma, Edizioni del Ateneo, 1975.

— , *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Bari, 1975.

CASERTANO, G., *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Nápoles, 1978.

CASSIN, B., «Si Parménide. Le traité anonyme de Melisso Xenophane Gorgia», *Cahiers de philologie* 4 (1980), Lille.

—, «Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide: quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33», en P. Aubenque, *Études sur Parmenide**, v. II, pp. 163-170.

CASSIN, B. y NARCY, M., «Parménide sophiste: la citation aristotélicienne du fr. XVI», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 277-294.

CHALMERS, W. R., «Parmenides and the Beliefs of Mortals», *Phronesis* 5 (1960), pp. 5-23.

CHERNISS, H. E., «The characteristics and effects of presocratic philosophy», *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), pp. 319-345.

CLARK, R. J., «Parmenides and sense perception», *Revue des Études Grecques* 82 (1969), pp. 14-32.

COLLI, G., *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*. A cura di Enrico Colli, Milán, Adelphi, 1998 [ed. cast.: *Zenón de Elea*, traducción de Miguel Morey. Madrid, Sexto Piso España, 2006].

—,*Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. A cura di Enrico Colli, Milán, Adelphi, 2003.

COLLOBERT, C., *L'être de Parménide ou le refus du temps*, París, Kimé, 1993.

COLOMBO, A., *Il primato del nulla e le origini della metafisica. Per una ricomprensione del pensiero di Parmenide*, Milán, 1972.

CORDERO, N.-L., «El significado de las "opiniones" en Parménides», *Cuadernos de Filosofía* 19 (1973), pp. 39-47.

—, «El intento de A. P. D. Mourelatos de "simbolizar" la tesis de Parménides», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 2 (1976), pp. 79-82.

—, «Le deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7», *Phronesis* 24 (1979), pp. 1-32.

—, «Le vers 1,3 de Parménide ("La Déesse conduit à l'égard de tout")», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 107, 2 (1982), pp. 159-179.

—, *Les deux chemins de Parménide*. Bruselas / París, Ousia y J. Vrin, 1984 (2ª ed. corr. y aum., 1997).

—, «L'histoire du texte de Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 3-25.

—, «La pensée s'exprime "grâce" à l'être (Parménide, fr. 8. 35)», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (2004), pp. 5-13.

—, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos, 2005 (or. *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas, 2004).

CORNFORD, F. M., «Parmenides' Two Ways», *Classical Quaterly* 27 (1933), pp. 97-111.

—, *Plato and Parmenides. Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1939 [ed. cast.: *Platón y Parménides*. Traducción de Francisco Giménez García, Madrid, Visor, 1989].

COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruselas, Ousia, 1986.

—, «Les multiples chemins de Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 25-44.

CURD, P. K., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton U. P., 1998.

DEICHGRÄBER, K., «Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedicht», *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozial-wissenschaftlichen Klasse*, 11 (1958).

DIXSAUT, M., «Platon et le logos de Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 215-254.

DOLIN, E. F. (Jr.), «Parmenides and Hesiod», *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), pp. 93-98.

DUBARLE, «Le Poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), pp. 3-34 y 313-327.

EBNER, P., «Parmenide medico *Ouliádes*», *Giornale di Metafisica* 21 (1966), pp. 103-114.

FINKELBERG, A., «The Cosmology of Parmenides», *American Journal of Philology* 107 (1986), pp. 303-317.

—, «Parmenides' Foundation of the Way of Truth», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), pp. 39-67.

—, «Being, Truth and Opinion in Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1999), pp. 233-248.

FRANCOTTE, A., «Les disertes juments de Parménide», *Phronesis* 3 (1958), pp. 83-94.

FRÈRE, J., «Aurore, Éros et Anánke. Autour des dieux parménidiens (fr. 12-fr. 13)», *Les Études philosophiques* 4 (1985), pp. 459-470.

—, «Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 192-212.

FRESA, A., «Parmenide di Elea e la teoria delle zone celesti e terrestri», *Atti della Accademia Pontaniana* 12 (1962), pp. 263-274.

FRITZ, K. von, «*Noûs, Noeîn* and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras): Part I. From the beginnings to Parmenides. Part II: The post-parmenidean period», *Classical Philology* 40 (1945), pp. 223-242; 41 (1946), pp. 12-34 (también en A. P. D. Mourelatos, *The Pre-Socratics**, pp. 23-85.)

FURTH, M., «Elements of Eleatic Ontology», *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), pp. 111-132.

GALLOP, D., «"Is" or "Is not"?», *The Monist* 62 (1979), pp. 61-80.

GARCÍA BACCA, J. D., *Necesidad y Azar: Parménides (s. V a.C.)-Mallarmé (s. XIX d.C.)*, Barcelona, Anthropos, 1985.

GERMANI, G., «*Aletheíe* in Parmenide», *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 177-206.

GIANCOLA, D. M., «Toward a Radical Reinterpretation of Parmenides' B3», *Journal of Philosophical Research* 26 (2001), pp. 635-653.

GIANNANTONI, G., «Le due "vie" di Parmenide», *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 207-221.

GILBERT, O., «Die *daímon* des Parmenides», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (1907), pp. 25-45.

GRAHAM, D. W., «Heraclitus and Parmenides», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 27-44.
GRANGER, H., «The Cosmology of Mortals», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 101-116.
GUÉRARD, C., «Parménide d'Élee chez les Néoplatoniciens», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 294-314.
GUNTHER, H.-C., *Aletheia und Doxa: das Proomium des Gedichts des Parmenides*, Berlín, Duncker & Humblot, 1998.
HANKINSON, E. J., «Parmenides and the Metaphysics of Changelessness», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 65-80.
HAVELOCK, E. A., «Parmenides and Odysseus», *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 133-143.
HEATH, T. L., *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus together with Aristarcus's Treatise ond the sizes and distances of the Sun and Moon. A new greek text with translation and notes*, Oxford, Clarendon Press, 1913.
HEIDEGGER, M., *Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942 / 1943 herausgegeben von Manfred S. Frings. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982 [ed. cast.: *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela, Madrid, Akal, 2005].
HEITSCH, E., *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Aequivokation*, Wiesbaden, Steiner, 1970.
—, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Auer, 1979.
HELD, K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlín / Nueva York, W. de Gruyter, 1980.
HINTIKKA, J., «Parmenides' cogito argument», *Ancient Philosophy* 1 (1980), pp. 5-16.
HOELSCHER, U., *Parmenides: Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969.
IMBRAGUGLIA, G., *L'ordinamento assiomatico nei frammenti parmenidei*, Milán, Marzorati editore, 1974.
JAMESON, G., «"Well-rounded Truth" and Circular Thought in Parmenides», *Phronesis* 3 (1958), pp. 15-30.

KAHN, Ch. H., «The Thesis of Parmenides», *Review of Metaphysics* 22 (1968 / 1969), pp. 700-724.
—, «The Verb "Be" in ancient Greek», en *The Verb «Be» and its synonyms. Philosophical and Grammatical Studies edited by John W. M. Verhaar*, nº 6, Dordrecht / Boston, D. Reidel, 1973.
—, «Parmenides and Plato», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 81-93.
KEMBER, O., «Right and Left and the Sexual Theories of Parmenides», *Journal of Hellenistic Studies* 91 (1971), pp. 70-79.
KETCHUM, R. J., «Parmenides on What There Is», *Canadian Journal of Philosophy* 20, 2 (1990), pp. 167-190.
KINGSLEY, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford, 1995.
—, *In the dark places of wisdom*, Golden Sufi Center, Inverness, Calif., 1999 [ed. cast.: *En los oscuros lugares del saber*, Mas Pou, Atalanta, 2006.]
—, *Reality*, Golden Sufi Center, Inverness, Calif., 2003.
KNIGHT, Th. S., «Parmenides and the Void», *Philosophy and Phaenomenological Research* 19 (1958), pp. 524-528.
KRANZ, W., «Über Aufbau und Bedetung des parmenideischen Gedichtes», *Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften* 47 (1916), pp. 1158-1176.
LOENEN, J. H. M. M., *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1959.
LOEW, E., «Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides», *Wiener Studien* 53 (1935), pp. 1-36.
LOMBA, J., «Parmenides on thinking Being», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12 (1966), pp. 125-151.
—, *El oráculo de Narciso (lectura del poema de Parménides)*, Zaragoza, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1985.
LONG, A. A., «The Principles of Parmenides' Cosmogony», *Phronesis* 8 (1963), pp. 90-108 (incluido también en R. E. Allen y D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy**, v. II, pp. 82-101).
MACKENZIE, M. M., «Parmenides' dilemma», *Phronesis* 27 (1982), pp. 1-12.
MANCHESTER, P. B., «Parmenides and the Need for Eternity», *The Monist* 62 (1979), pp. 81-106.
MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964.

—, «Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?», *Phronesis* 44, 4 (1999), pp. 326-346.

MASON, R., «Parmenides and Language», *Ancient Philosophy* 8 (1988), pp. 149-166.

MILLER, E. L., «Parmenides the prophet?», *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), pp. 67-69.

MILLER, F. D., «Parmenides on Mortal Belief», *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), pp. 253-265.

MILLER, M. H., «Parmenides and the Disclosure of Being», *Apeiron* 13 (1979), pp. 12-35.

MONTERO MOLINER, F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960.

MORRISON, J. S., «Parmenides and Er», *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), pp. 59-68.

MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides: a study of word, image and argument in the fragments*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1970.

—, «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non Being in the Fragments of Parmenides», en Shiner-King Farrow (ed.), *New Essays on Plato and the Presocratics, Canadian Journal of Philosophy*, supp. 2 (1976), pp. 45-60.

—, «Some alternatives in interpreting Parmenides», *The Monist* 62 (1979), pp. 3-14.

—, «Pre-Socratic Origins of the Principle that there are no Origins from Nothing», *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 649-665.

—, «Parmenides and the Pluralists», *Apeiron* (1999), pp. 117-129.

MULLER, R., «Euclide de Mégare et Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 274-277.

NEHAMAS, A., «Parmenidean Being / Heraclitean Fire», en *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos**, pp. 45-64.

O'BRIEN, D., «Essai critique. Introduction à la lecture de Parménide: les deux voies de l'être et du non-être», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. I, pp. 135-302.

—, «Notes sur la traduction», *ibid.*, pp. 3-80.

—, «La lecture des manuscrits, à propos d'une édition récente», *ibid.*, pp. 106-119.

—, «L'être et l'éternité», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 135-163.

—, «Problèmes d'établissement du texte: la transmission du Poème dans l'Antiquité», *ibid.*, pp. 314-350.

OWEN, G. E. L., «Eleatic Questions», *Classical Quaterly* 10 (1960), pp. 84-102 (incluido también en R. E. Allen y D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy**, v. II, pp. 48-81).

—, «Plato and Parmenides on the Timeless Present», *The Monist* 50 (1966), pp. 317-40 (también en A. P. D. Mourelatos, *The Pre-socratics**, pp. 271-292).

OWENS, J., «The Physical World of Parmenides», en AA.VV., *Essays in Honour of A. C. Pegis*, Leiden, 1974, pp. 378-395.

—, «Knowledge and *Katabasis* in Parmenides», *The Monist* 62 (1979), pp. 15-29.

PADRUTT, H., *Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter*, Zúrich, Diogenes, 1991.

PASQUA, H., «L'unité de l'être parménidien», *Revue Philosophique de Louvain* (1992), pp. 143-155.

PELLIKAAN-ENGEL, M. E., *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' Poem*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1974.

PFEIFFER, R., *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*, Bonn, 1975.

PHILIP, J. A., «Parmenides' Theory of Knowledge», *Phoenix* 12 (1958), pp. 63-66.

PHILLIPS, E. D., «Parmenides on Thought and Being», *Philosophical Review* 64 (1955), pp. 546-560.

POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática* [1998]. Traducción de Carlos Solís, Barcelona, Paidós, 1999.

PRIER, R. A., *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, La Haya, Mouton, 1976.

PUGLIESE CARRATELLI, G., «La *THEA* di Parmenide», *La Parola del Passato* 43 (1988), pp. 337-346.

RAMNOUX, Cl., *Parménide et ses successeurs immédiats*, Mónaco, Ed. du Rocher, 1979.

RAVEN, J. E., *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, Cambridge U. P., 1948.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (Frankfurt / M., V. Klostermann, 1959 [[3]1977]).

RINDONE, E., «Parmenide, politico o metafisico?», *Aquinas* 23 (1980), pp. 52-78.
ROBINSON, T. M., «Parmenides on the Real in its Totality», *The Monist* 62 (1979), pp. 54-60.
ROCCA-SERRA, G., «Parménide chez Diogène Laërce», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 254-274.
SANTILLANA, G. DE, *Prologue to Parmenides*, Cincinnati, 1964.
SAUVAGE, M., *Parménide ou la sagesse impossible*, París, Seghers, 1973.
SCHOFIELD, M., «Did Parmenides discover eternity?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970), pp. 113-135.
SCHWABL, H., «Sein und Doxa bei Parmenides», *Wiener Studien* 66 (1953), pp. 50-75 (reeditado en H.-G. Gadamer [ed.], *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968).
—, «Zur Theogonie bei Parmenides und Empedokles», *Wiener Studien* 70 (1957), pp. 278-289.
—, «Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions (28 B 1)», *Rheinisches Museum* 106 (1963), pp. 134-142.
SEVERINO, E., «Ritornare a Parmenide», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 56 (1964), pp. 137-175.
SISKO, J. E., «Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One», *Apeiron* (2003), pp. 87-114.
SOLANA, J., «Lenguaje y filosofía en el poema de Parménides», *Convivium* 14 (2001), pp. 31-47.
—, «Generación y tiempo en el poema de Parménides», *Methexis* 16 (2003), pp. 7-22.
SOMVILLE, P., *Parménide d'Élée. Son temps et le nôtre*, París, J. Vrin, 1976.
SONGE-MÖLLER, V., *Zwiefältige Wahrheit und Zeitliches Sein. Eine Interpretation des parmenideisches Gedichtes*, Wurzburgo, 1980.
SPANGLER, G. A., «Aristotle's criticism of Parmenides in *Physics* I», *Apeiron* 13 (1979), pp. 92-103.
STACE, W. T., «The parmenidian Dogma», *Philosophy* 24 (1949), pp. 195-204.
STANNARD, J., «Parmenidean logic», *Philosophical Review* 69 (1960), pp. 526-533.
STEVENS, A., *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide*, *Cahiers de Philosophie Ancienne* 8 (1990), Bruselas, Ousia.

STOUGH, Ch., «Parmenides' Way of Truth, B 8. 12-13», *Phronesis* 13 (1968), pp. 91-107.
SZABÒ, A., «Zum Verständnis der Eleaten», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 2 (1953-1954), pp. 243-286.
—, «Eleatica», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 3 (1955), pp. 67-102.
—, «Die Philosophie der Eleaten und der Aufbau von Euklids Elementen», *Philosophia* I (1971), pp. 195-228.
TARÁN, L., «Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato», *The Monist* 62 (1979), pp. 43-53.
TOWNSLEY, A. L., «Cosmic Eros in Parmenides», *Rivista di Studi Classici e Orientali* 23 (1975), pp. 337-346.
—, «Parmenides' religious vision and aesthetics», *Athenaeum* 53 (1975), pp. 343-351.
—, «Some comments on parmenidean Eros», *Eos* 64 (1976), pp. 153-161.
VERDENIUS, W. J., *Parmenides. Some comments on his poem* [1942], Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1964.
—, «Parmenides' Conception of Light», *Mnemosyne* (1949), pp. 116-131.
—, «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», *Phronesis* XI, 2 (1966), pp. 81-98; vol. XII, 2 (1967), pp. 99-117.
VIOLA, C., «Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 69-102.
VLASTOS, G., «Parmenides' Theory of Knowledge», *Transactions of the American Philological Association* 77 (1946), pp. 66-77.
—, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology* 42 (1947), pp. 156-178.
VOS, H., «Die Bahnen von Tag und Nacht», *Mnemosyne* (1963), pp. 18-34.
WELZK, S., *Die Einheit der Erfahrung. Eine Interpretation der parmenideischen Fragmente*, Munich, 1976.
WIESNER, J., «Ueberlegungen zu Parmenides, fr. VIII, 34», en P. Aubenque, *Études sur Parménide**, v. II, pp. 170-192.
WOODBURY, L., «Parmenides on Names», *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 145-160.
ZAFIROPULO, J., *L'École éléate. Parménide – Zénon – Mélissos*, París, Les Belles Lettres, 1950.

C) *Otras obras*

C1) *Fuentes*

APOLODORO, *Biblioteca*. Introducción de Javier Arce. Traducción y notas de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid, Gredos, 1985.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1978.

—, *Sobre las refutaciones sofísticas*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, I *(Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas)*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1982.

—, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducción, traducciones y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1987.

—, *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994.

—, *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1995.

—, *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1996.

—, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid, Gredos, 2000.

—, *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Madrid, Gredos, 2005.

CICERÓN, *De la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 1999.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* IV-V. *Martirio cristiano e investigación sobre Dios* (*Fuentes patrísticas*, nº 15). Edición bilingüe preparada por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid / Bogotá, etc., Ciudad Nueva, 2003.

DAVIES, P., *About Time. Einstein's Unfinished Revolution*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995.

EINSTEIN, A., *El significado de la relatividad* [1922]. Traducción de A. Arenas Gómez. Madrid, Espasa-Calpe, [3]1971.

EINSTEIN, A. e INFELD, L., *The Evolution of Physics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1942.

ESQUILO, *Tragedias*. Introducción general de Manuel Fernández Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid, Gredos, 1986.

FERRATÉ, J., *Líricos griegos arcaicos* [1968 y 1991], Barcelona, El Acantilado, 2000.

HEIDEGGER, M., *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*. Texto bilingüe. Edición de Arturo Leyte. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1988.

—, *Was heisst Denken? Dritte, unveränderte Auflage* [1954]. M. Niemeyer Verlag, Tubinga, 1971 [ed. cast.: *¿Qué significa pensar?* Traducción de Haraldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1964. *¿Qué significa pensar?* Traducción de Herman Zucchi, Buenos Aires, 1952. *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005].

HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*.

HESÍODO, *Obras y fragmentos (Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos. Certamen)*. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 1990.

Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá. Edición de Alberto Bernabé. Madrid, Akal, 2003.

Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia». Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1988.

HOMERO, *Odisea*. Introducción de Manuel Fernández Galiano. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1982.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid, Gredos, 1993.

LIBERAL, A., *Metamorfosis*. Introducción de Esteban Calderón Dorda. Traducciones y notas de María Antonia Ozaeta Gálvez, Madrid, Gredos, 1989.

LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por José Marchena. Prefacio y notas de Aldo Mieli. Madrid, Espasa-Calpe, 1946.

MENANDRO EL RÉTOR, *Dos tratados de retórica epidíctica*. Introducción de Fernando Gascó. Traducción y notas de Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid, Gredos, 1996.

NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*. Libros I-II. Traducción de M. C. Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, 1994.
PÍNDARO, *Epinicios*. Traducción, introducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Alianza, 1984.
PLATÓN, *Crátilo*, en *Diálogos*, v. II. Traducción, introducción y notas de J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 1983.
—, *Fedón. Banquete. Fedro*, en *Diálogos*, v. III. Traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986.
—, *Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, en *Diálogos*, vol. V. Introducciones, traducciones y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor-Luis Cordero. Madrid, Gredos, 1988.
PLOTINO, *Enéadas*, 3 vols. Vol. I: PORFIRIO: *Vida de Plotino. Enéadas* I-II; Vol. II: *Enéadas* III-IV; Vol. III: *Enéadas* V-VI. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1992, 1985, 1998.
PLUTARCO, *Contra Colotes*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, v. XII (*Tratados antiepicúreos*). Introducciones, traducción y notas de Juan Francisco Marcos Montiel. Madrid, Gredos, 2004.
PROCLO, *In Parmenidem*, ed. V. Cousin, París, 1821-1827 (*Procli opera*, tomos IV-VI), 2ª ed. (en colaboración con M. E. Lévesque), París, 1864.
PROUST, M., *En busca del tiempo perdido*. 1. *Por el camino de Swann*. Traducción de Pedro Salinas. Madrid, Alianza Editorial, 1966.
SÓFOCLES, *Áyax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey*. Introducción y notas de José Mª. Lucas de Dios. Madrid, Alianza, 1988.
—, *Fragmentos*. Introducción, traducciones y notas de José María Lucas de Dios. Madrid, Gredos, 1983.
TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*. Edición bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona, Anthropos, 1989.

C2) *Otros textos y obras de referencia*

ALFAGEME, I. R., *Nueva gramática griega*, Madrid, Coloquio, 1988.

ARENDT, H. y HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* [1998]. Edición de Úrsula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona, Herder, 2000.

BERNAYS, J., *Gesammelte Abhandlungen*, herausgegeben von H. Usener, I, Berlín, 1885.

BURKERT, W., *Cultos mistéricos antiguos* [1987].Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Trotta, 2005.

CALASSO, R., *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milán, Adelphi, ²1988 [ed. cast.: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1990].

CAPEK, M., *El impacto filosófico de la física contemporánea* [1961]. Traducción de Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid, Tecnos, 1973.

DENNISTON, J. D., *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press, ²1975.

DETIENNE, M. y VERNANT, J. P., *Las artimañas de la inteligencia. La «metis» en la Grecia antigua* [1974]. Traducción de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1988.

DODDS, E. R., *The Greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951 [ed. cast.: *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid, *Revista de Occidente*, 1960].

ELIADE, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot, 1951 [ed. cast.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducción de Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1976].

GARCÍA-CARPINTERO, M., *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1996.

GAUKROGER, S., *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

GÖDEL, K., *Obras completas*. Introducción y traducción de Jesús Mosterín. Madrid, Alianza, 1981.

GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana* [1951]. Traducción de Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, 1981.

HINTIKKA, J., *Saber y creer. Una introducción a la lógica de las dos nociones*. Prólogo y traducción de Juan José Acero. Madrid, Tecnos, 1979.

JASPERS, K., *Die grossen Philosophen*, Munich, Piper, Zurich, 1957 [ed. cast.: *Los grandes filósofos*. Traducción de Pablo Simón, Madrid, Tecnos, 1993-1998].

KERÉNYI, K., *Eleusis: imagen arquetípica de la madre y la hija.* Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Siruela, 2004.

KUHN, Th. S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento* [1957]. Traducción de Domènec Bergadá. Barcelona, Ariel, 1996.

LIDDELL, H. G. y SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, 9ª ed. rev. H. S. JONES y R. MCKENZIE, Oxford, Clarendon Press, 1940.

MEGINO RODRÍGUEZ, C., *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la «Ilíada»*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

MOORHOUSE, A. C., *Studies in the Greek Negatives*, University of Wale Press, Cardiff, 1959.

ROHDE, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* [1894], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994.

SCHRECKENBERG, H., *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Múnich, 1964.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, I (1939-1943), 3. Múnich, Auflage, 1953; II, con A. Debrunner (1950), Múnich; 3. Múnich, Auflage, 1966.

Dramatis Personae

Lector: en las algo melancólicas páginas de nuestra Introducción, así como en las dedicadas a recopilar las Noticias llegadas hasta nosotros sobre el pensamiento y obra de Parménides, has debido de tropezar con no pocos nombres de autor. Son los variopintos personajes que intervienen en ese complicado drama de la transmisión de Parménides, sus opiniones y sus versos, cuyas líneas más genéricas he tratado arriba de esbozar. Seguro como estoy de que ninguno de los mencionados te es ajeno, te ofrezco aquí, sin embargo, breve informe sobre ellos, por si llegara a servirte de auxilio a la memoria.

AECIO.- Doxógrafo griego de los ss. I / II d.C., supuesto autor de una famosa recopilación de opiniones, los *Placita Aetii*, lejanamente basada, de creer a Hermann Diels, en la labor de Teofrasto, y fuente presunta, a su vez, tanto del Pseudo-Plutarco como de Juan Estobeo *(vid. infra)*. En forma discutida, se le debe la cita del v. 4 del fr. 8.

ALEJANDRO DE AFRODISIAS.- Celebérrimo comentarista de Aristóteles de los ss. II-III d.C., glosar la *Metafísica* del filósofo le permitió citar el fr. 16 de nuestro autor.

AMMONIO DE ALEJANDRÍA (Ammonio de Hermia).- Filósofo alejandrino del s. VI d.C., neoplatónico que fue discípulo de Proclo en Atenas, su comentario al *Perì Hermeneías (De interpretatione)* aristotélico incluye el v. 5 del fr. 8.

APOLODORO.- Gramático ateniense de la segunda mitad del s. II a.C., autor de unas (para el especialista) inestimables *Crónicas* (o *Cronologías*), en cuatro libros.

ARISTÓTELES.- Recoge el v. 1 del fr. 7 en *Metafísica* 1089a 4, así como los frs. 13 y 16 en, respectivamente, *Metafísica* A 4, 984b 27 y 1009b 22-25. Y el v. 44 del fr. 8 en *Física* III, 6, 207a 17.

ASCLEPIO.- Filósofo neoplatónico del s. VI d.C., natural de Tralles y discípulo de Ammonio. Comentarista de Aristóteles, sus glosas a la *Metafísica* del Estagirita incluyen los vv. 5-6 y 44 del fr. 8, así como los 1-2 del fr. 16 (citando al filósofo).

BASILIO DE CESAREA.- Nacido en Cesarea de Capadocia en 329, fallecido en 379 d.C., las *Homiliae in Hexaëmeron* de este obispo, denominado *el Grande*, han logrado transmitirnos, mediante la glosa de un escoliasta, esa única palabra que hoy constituye nuestro fr. 15a.

BOECIO.- Ancius Manlius Torquatus Severinus Boetius. Su más que célebre *De consolatione philosophiae* da cabida al v. 43 del fr. 8. Nació *c*. 480 y murió en 524 / 525 d.C.

CELIO AURELIANO.- Afamado médico del s. V d.C., natural de Numidia, traductor al latín de textos griegos de medicina, su versión al latín de una obra hoy perdida de Sorano de Éfeso, *Tardarum vel chronicarum passionum libri V*, constituye nuestra única fuente del fr. 18. Se trata, pues, de una fuente no sólo indirecta, sino además secundaria, y separada unos diez siglos del original más plausible.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.- «Padre» (griego) «de la Iglesia», recogió en sus *Stromata* los vv. 29 y 30 del fr. 1, así como los frs. 3 y 4, junto con los vv. 3 y 4 del fr. 8; más, finalmente, el fr. 10. Dado que vivió de mediados del s. II d.C. a principios del III (*c*. 150-215), puede suponerse que entre su testimonio y el *Poema* de Parménides mediarían más de seis siglos.

DAMASCIO.- Filósofo neoplatónico. Nacido en Damasco hacia el 470 d.C., fue el último *diádochos Platonikós:* el último escolarca de la escuela de Atenas, cerrada por Justiniano en 529.

En sus *Dubitationes et solutiones de primis principiis (Dudas y soluciones sobre los primeros principios)* encontramos, a unos diez siglos de distancia, el v. 2 del fr. 4, así como los vv. 24 y 25 del fr. 8 (el 24, citando a Jámblico).

DIÓGENES LAERCIO.- Este auténtico «príncipe de los doxógrafos», tan sospechoso como insustituible, vivió en el s. III d.C. Sus archifamosas *Vidas* incluyen los vv. 28-30 del fr.1, así como los vv. 3-5 del fr. 7. Parménides habría compuesto esos hexámetros, de este modo, unos ocho siglos antes.

ESTOBEO, JUAN.- Doxógrafo macedonio, más bien desconocido, de finales del s. V-comienzos del s. VI, los dos libros de sus *Eclogae (Extractos)*, primera mitad de los cuatro libros que al parecer componían su antología griega de idéntico título *(Eklogôn apophthegmáton hypothekôn biblía téssara)*, recogen el fr. 13, así como los vv. 43-45 del fr. 8.

ESTRABÓN DE AMASIA (*c.* 63 / 64 a.C.-*c.* 23 / 26 d.C.).- Historiador y, sobre todo, etnogeógrafo y viajero, autor de la *Geografía* que, en 17 libros, vino a fundar la ciencia del mismo nombre.

EUDEMO DE RODAS.- S. IV a.C. Personaje de relieve en el círculo aristotélico, Simplicio invoca el que hoy es, para nosotros, su fragmento 44, en apoyo de una de sus versiones del fr. 8, v. 44: concretamente, la segunda de las tres que ofrece, según las tradiciones manuscritas, su comentario a la *Física*.

EUSEBIO DE CESAREA.- Nacido en lugar y fecha inciertos (¿Cesarea? ¿*c.* 260 d.C.?), es uno de los denominados «Padres griegos de la Iglesia». Autor, entre otras muchas obras, de una *Praeparatio evangelica (Preparación evangélica)*, le debemos citas –incluidas en dicho texto– del fr. 8, vv. 3-4 (citando a Clemente), 4 (citando al Pseudo-Plutarco) y 38 (citando a Platón). Se trata, pues, de una fuente posterior en ocho siglos a la supuesta producción del texto.

FAVORINO DE ARLES.- S. II d.C. Autor de unas *Historias misceláneas* utilizadas –y citadas– por Diógenes Laercio.

FILODEMO DE GÁDARA.- Filósofo epicúreo del s. I a.C., muchas de cuyas obras se han conservado fragmentariamente en los papiros de Herculano.

FILÓPONO, JUAN (Juan Filopón o Juan de Alejandría).- Neoplatónico y Padre griego de la Iglesia que vivió en el s. VI d.C., discípulo de Ammonio. En su comentario a la *Física* aristotélica, tuvo ocasión de citar los vv. 4, 5, 25 y 44 del fr. 8.

FOCIO (*c.* 810-895).- Patriarca de Constantinopla (de 858 a 867, primero, y luego de nuevo de 877 a 886), autor de una *Biblioteca (Myriobíblon)* rica en extractos, resúmenes e informaciones sobre numerosas (casi 280) obras de literatura griega, tanto pagana como cristiana.

GALENO.- Claudio Galeno, nacido en Pérgamo en 129 d.C., fallecido *c.* 199, fue un médico tan conocido como para dar nombre a toda su profesión. Transmite el fr. 17 en su comentario a Hipócrates: *In Hippocratis libros Epidemiarum.*

HERÓDOTO.- Natural de Halicarnaso, nació, según la tradición, hacia 484 a.C.; debió de morir hacia 425; los nueve libros de sus *Historias* pasan por ser el texto fundacional de la historia como ciencia.

HIPÓLITO.- Hipólito de Roma, discípulo de Ireneo y santo de la Iglesia católica, que debió de morir en Roma hacia el año 235. Autor de un famoso texto antignóstico, la *Refutación de todas las herejías.*

JÁMBLICO DE CALCEDONIA.- Filósofo neoplatónico, fallecido *c.* 325 / 330 d.C., nacido *c.* 242 / 245 en Calcis, Siria. Discípulo de Porfirio, Damascio recoge de su comentario al *Parménides* platónico (fr. 6) la cita del v. 24 del fr. 8.

LACTANCIO (Lucio Cecilio Firmiano Lactancio).- Nació en África, hacia 250; su muerte debió de producirse hacia 317. Maestro de retórica convertido al cristianismo, preceptor de Crispo, hijo del emperador Constantino, es autor de las (muy conocidas) *Institutiones divinae (Instituciones divinas)*, en siete volúmenes.

MACROBIO.- Ss. IV / V d.C. Autor del célebre «Comentario» al *Sueño de Escipión* de Cicerón *(In Somnium Scipionis)*, pasa por ser un «neoplatónico cristiano».

OLIMPIODORO.- Filósofo neoplatónico del s. VI d.C.; discípulo de Ammonio y miembro, por tanto, de la llamada Escuela de Alejandría, su comentario al *Fedón* platónico *(in Phaedonem)* nos ofrece, a once siglos de distancia, el v. 5 del fr. 8.

PLATÓN.- Recoge los vv. 1-2 del fr. 7, junto con los vv. 43-45 del 8, en el *Sofista;* el fr. 13, en el *Banquete;* por último, el v. 38 del fr. 8, en el *Teeteto.*

PLOTINO.- 204 / 205-270 d.C. Fundador de la corriente neoplatónica, y uno de los más relevantes filósofos de la historia, recoge en las *Enéadas* tanto el fr. 3 como el v. 25 del fr. 8.

PLUTARCO DE QUERONEA.- Su *Contra Colotes* aporta mención de los vv. 29-30 del fr. 1, así como del v. 4 del fr. 8 y el fr. 14. Su *Amatorius*, el fr. 13. El *De facie quae in orbe lunae apparet (Sobre la cara que aparece en la Luna)* y las *Quaestiones romanae (Cuestiones romanas)*, el fr. 15. Celebérrimo autor de las *Vidas paralelas*, su vida se extiende de la segunda mitad del s. I d.C. al primer cuarto del II.

PROCLO.- Filósofo neoplatónico, nacido en Constantinopla el 410 d.C. y fallecido en Atenas el 485 d.C. Discípulo de Olimpiodoro y de Siriano, son conocidos su comentario al *Parménides* platónico *(in Parmenidem)*, su *in Timaeum* (comentario del *Timeo* platónico) y su *Theologia platonica.*

PSEUDO-ALEJANDRO.- Autor sin rostro a quien, por convención, se atribuyen ciertas partes dudosas de los comentarios a Aristóteles de Alejandro de Afrodisias. En ellas se incluye el v. 1 del fr. 7.

PSEUDO-ARISTÓTELES.- Autor sin rostro a quien, por convención, se atribuye el tratado *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, documento donde se encuentran mencionados los vv. 43-45 del fr. 8.

PSEUDO-PLUTARCO.- Autor sin rostro a quien, por convención, se atribuyen ciertas obras puestas un día en el haber de Plutarco. Es una de las fuentes del v. 4 del fr. 8.

SEXTO EMPÍRICO.- Médico y santo patrón de los escépticos, de finales del s. II-principios del III d.C. Su *Pròs dogmatikoús (Adversus dogmaticos: Contra los dogmáticos)*, título común de los cinco últimos libros (VII-XI) de su *Pròs mathematikoús (Adversus mathematicos: Contra los profesores)*, aporta los vv. 1-30 del fr. 1, así como el complejo 7.2-8.2, y el fr. 13.

SIMPLICIO DE CILICIA.- Filósofo neoplatónico del s. VI d.C., discípulo de Ammonio de Alejandría, sus comentarios a Aristóteles (a la *Física*, al *Acerca del cielo*) constituyen un depósito impagable de fragmentos no sólo de Parménides, sino, en general, de los filósofos presocráticos (de quienes se encuentra separado, pues, por aproximadamente un milenio).

SUDA (o *SUIDAS*).- Desde Eustacio en adelante, recibe este nombre, por convención, una enciclopedia o léxico bizantino del s. X d.C., el más amplio de los llegados hasta nosotros.

TEODORETO DE ANTIOQUÍA.- Obispo de Ciro, su vida se desarrolló entre 393 y *c*. 466 d.C. El v. 1 del fr. 4, así como los vv. 4 y 38 del fr. 8, comparecen en su *Graecarum affectionum curatio (Curación de las enfermedades griegas)*, de redacción anterior al 449.

TEOFRASTO.- Discípulo y sucesor de Aristóteles al frente del Liceo, fallecido *c*. 288 / 285 a.C., nos ha legado, en el capítulo 3 de su *Sobre las sensaciones*, el fr. 16.

EPÍLOGO

Epílogo al *Poema* de Parménides

Comenzar este epílogo sosteniendo que, en sus orígenes, la filosofía fue ante todo una *actividad*, puede parecer no sólo superficial –pues dicha afirmación no sorprenderá al eventual lector de estas páginas–, sino, fundamentalmente, fuera de lugar. En efecto, ¿qué relación podría establecerse entre este hecho, que, repetimos, forma parte de las escasas certidumbres sobre las que se apoyan los estudios de la Antigüedad clásica, y la filosofía de Parménides, núcleo central de este epílogo? Las primeras páginas de nuestro trabajo intentarán responder a esta cuestión.

Si nos hemos permitido comenzar nuestra tarea por esta suerte de introducción quizá extemporánea y obviamente indirecta, es porque el paso de una *actividad* a una *disciplina* fue, en el caso de la filosofía, fuente de todo tipo de malentendidos. Cuando, a fines del siglo VII antes de Cristo, aquellos extraños personajes que eran considerados como «sabios» por sus contemporáneos comenzaron a «filosofar», es decir, a perseguir amistosamente –e incluso eróticamente– una sabiduría que ellos sabían que no poseían en forma total, a nadie se le había ocurrido llamarlos «filósofos». La actividad era evidente; el nombre que correspondería a la disciplina ejercida por esa gente estaba aún por inventarse. Pocos siglos después, Aristóteles escribirá que si no hubiese habido músicos, no podría haberse hablado, luego, de «música».

Algo similar ocurrió con esta actividad que llegó a ser una disciplina, la filosofía. Heráclito, que no está demasiado alejado de estos sabios insatisfechos de sus conocimientos –y que está seguro, en cambio, de haber alcanzado él mismo la sabiduría (cfr. fr. **50**)– se refiere despectivamente a esos «filósofos» que necesitaban conocer «muchas cosas» (fr. **35**), cuando, en realidad, basta con conocer una sola cosa, si ésta es la principal (fr. **49**). Y pocos siglos después, cuando Aristóteles se refiere a los iniciadores de esta manera insólita –es decir, no usual– de observar la realidad, no habla de quienes ejercieron la filosofía, sino de «los primeros que filosofaron» (*Metafísica*, A, I, 983b 6). «Filósofos» por una parte, «filosofar» por otra: la «filosofía», es decir, la tarea ejercida por los filósofos que filosofan, se resiste a concretarse como saber particular, como disciplina.

Pero el tiempo pasa (si bien los acontecimientos culturales se suceden por entonces con una celeridad que debería ser objeto de estudios detallados), y llega un momento en que la especialización se impone y, víctima de su éxito fulgurante, la filosofía, cuya especificidad ya nadie discute, es, ya en Platón, objeto de sí misma: se filosofa sobre la filosofía, sobre el oficio de filosofar y sobre el lugar que corresponde al filósofo en la sociedad. Y hasta se comienza a hacer historia de la filosofía. Es en ese momento cuando entra en escena el tema central de nuestro trabajo, Parménides.

En efecto: para quien pretende hacer historia de la filosofía, y especialmente para estos pensadores que, sin saberlo, o, al menos, sin pretenderlo, serán los verdaderos inventores de esta disciplina, resultará muy difícil, casi imposible, encarar como *una actividad* la tarea realizada por «los primeros que filosofaron». Casi automáticamente se supondrá que el filosofar *produjo* algo, y la historia de la filosofía, ya en sus albores, será encarada como la historia de las doctrinas filosóficas, doctrinas que se concretaron en «conocimientos» que pueden ser estudiados como si fuesen *objetos* filosóficos. Esta tendencia, existente en forma larvada ya en Platón, manifiesta en Aristóteles y sistematizada por Teofrasto, obedeció –creemos– a razones didácticas. Antes de exponer sus propias ideas, o antes de sugerir que se tiene la intención de hacer avanzar este nuevo saber que comienza a adquirir contornos cada vez más precisos, cada filósofo expone didácticamente los conocimientos –es decir, los resultados del filosofar– de quienes lo precedieron.

El grado de verosimilitud de estas presentaciones –nos resistimos a hablar de «análisis»– no nos interesa, por el momento. El carácter didáctico de las mismas cumplió con su objetivo: los esquemas presentados en la historia de la filosofía de Teofrasto (que se inspira en Aristóteles, quien, a su vez, seguramente heredaba elementos de Platón) fueron aceptados, plagiados e imitados a lo largo de la Antigüedad, y suelen reaparecer milagrosamente incluso en manuales actuales. Gracias a dicha sistematización, sabemos que los primeros pensadores considerados ya como filósofos se interesaban en el principio o en los elementos de las cosas (o, si se prefiere, de «los entes»), y que estos principios variaban según la cantidad (lo cual permite considerar a dichos filósofos ya sea como monistas, ya sea como pluralistas) y según la cualidad (lo cual lleva a Platón, por ejemplo, a hablar de «hijos de la tierra», o sea, de empiristas, y de «amigos de las formas», esto es, de conceptualistas).

Todos los filósofos llamados «presocráticos» (por el simple hecho de haber filosofado antes de Sócrates) fueron albergados generosamente en el cálido refugio de dichas categorías. Dos milenios y medio después de esta invitación a alojarse en habitaciones puestas a su disposición por estos primeros sistematizadores del pensamiento, debemos reconocer que los huéspedes no parecen haberse sentido demasiado incómodos. Demócrito, partidario de la existencia de una infinidad de substancias indivisibles caracterizadas por diferentes figuras, no puede enfadarse si se lo ubica en el pabellón de los empiristas pluralistas; Anaxímenes, para quien el elemento originario era el aire, no puede quejarse si alguien lo trata de monista. Platón, cuyas Formas son inteligibles, puede hallarse cómodo en el sector consagrado a los conceptualistas.

En medio de esta cohabitación consensual hay, sin embargo, un personaje «atópico» (pues, literalmente, no se encuentra un lugar apropiado para ubicarlo). Se trata de Parménides. Su caso es patético, pues ya desde Platón se ha intentado alojarlo a la fuerza en alguna de las categorías adecuadas para otros colegas filósofos. Como habría sostenido que todas las cosas son una sola, sería un «monista», pero ¿Parménides se cuestionó acaso la «cantidad» de los entes? Para Aristóteles, el calor y la tierra fueron la respuesta parmenídea al problema de los principios constitutivos de la realidad, pero ¿puede decirse que Parménides se planteó la cuestión de los elementos o principios? Otros sistema-

tizadores pretendieron captar su pensamiento a partir de los «discípulos» de Parménides: Zenón y Meliso; mas ¿puede afirmarse que Zenón y Meliso fueron herederos fieles del maestro? No hay respuestas para estas preguntas, ni afirmativas, como suele creerse, ni negativas, como intentaremos sugerir.

¿Cómo acercarnos entonces al pensamiento de Parménides? ¿Pretendemos acaso, desde nuestra posmodernidad, observar su pensamiento desde una perspectiva más privilegiada que aquella desde la cual lo estudiaron sus sucesores? En absoluto. Pero no debemos caer en el extremo opuesto y aceptar ciegamente, sin espíritu crítico, el punto de vista de los autores clásicos. No olvidemos que ellos, si bien comentaban el pensamiento de sus predecesores, no pretendían ser «historiadores» de la filosofía. Dialogaban con ideas, no con personajes de carne y hueso, y muy a menudo las ideas llegaban hasta ellos ya modificadas o interpretadas por sucesores de todo tipo. En lo que se refiere a Parménides, nuestro punto de partida será –modestia aparte– el mismo de Platón, no el del Platón del *Sofista*, que pretende refutar (lo cual supone una interpretación previa) la filosofía del Eleata, sino el que encontramos en el *Teeteto*, cuando, con extrema lucidez, el filósofo pone estas frases en boca de Sócrates: «Me pareció que [Parménides] poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza. Así pues, temo que no seamos capaces de comprender sus palabras y que se nos escape el pensamiento que ellas expresan» (184a). Veinticinco siglos después compartimos esta admiración; intentaremos entonces explicarnos por qué el pensamiento del Eleata posee una profundidad insoslayable, y por qué sus ideas pudieron haber escapado a la comprensión de Platón.

Se nos ocurre que no sólo Platón, sino también otros pensadores de la Antigüedad se encontraron desorientados ante, paradójicamente, la aparente *banalidad* de la afirmación básica (la «tesis», digamos) de Parménides: «hay cosas», o, si se prefiere: «lo que es, es» *(eón estin)*. Una prueba evidente del desinterés de los filósofos de su tiempo ante esta suerte de perogrullada es la siguiente. Como es sabido, el *Poema* de Parménides, escrito en los primeros años del siglo V a.C., llegó hasta nosotros en forma fragmentaria gracias al hecho de que varios autores antiguos (filósofos, historiadores de la filosofía, médicos, etc.) tuvieron felizmente la idea de citar algunos pasajes del mismo en sus propias obras. Estas obras resistieron el paso del tiempo (el *Poema* de

Parménides, en cambio, se perdió irremediablemente) y es gracias a estas «fuentes» como conocemos hoy gran parte del texto de nuestro filósofo. De más está decir que los pasajes de su *Poema* que *nadie* citó se han perdido para siempre. Y bien; podemos suponer que estos «citadores» providenciales transcribieron aquellos pasajes del *Poema* que consideraron no sólo interesantes, sino también originales, innovadores respecto de sus predecesores. Si esto es así, resulta curioso constatar que los dos pasajes del *Poema* en los cuales Parménides presenta la afirmación que, a juicio de la modernidad, expone el núcleo central de su pensamiento («lo que es, es»: fragmentos 2.3 y 6.1) sólo fueron citados *doce* siglos después de haber sido escritos por su autor. En efecto, únicamente Proclo y Simplicio, comentadores neoplatónicos del siglo VI de nuestra era, consideraron pertinente transcribir los pasajes del *Poema* conocidos hoy como «fragmento 2» y «fragmento 6», en los cuales se encuentra esta idea capital: «hay cosas».

Este hecho curioso nos demuestra que nuestra posmodernidad no hace sino seguir el ejemplo de la Antigüedad: hay temas que han dejado de interesar a los filósofos actuales (en el caso de que esta extraña especie exista todavía), así como ya en época de Platón este descubrimiento del hecho de ser por parte de un pensador anterior pudo ser considerado banal, pues otros temas (el tipo de los «entes», su cantidad, la manera de conocerlos, etc.) acapararon por entonces el interés de los filósofos. Intentemos, no obstante, colocarnos en la perspectiva de un contemporáneo de Parménides –tarea imposible, claro está, salvo para la imaginación– y veamos cuál fue su aporte para la construcción de esta nueva manera de encarar la realidad: la filosofía.

...

Los filósofos anteriores, desde Tales en adelante, habían dado por supuesto que las cosas («los entes», en griego: *tà ónta*) existían, y se cuestionaban los principios, las causas, los elementos, etc., de las mismas. Parménides se coloca voluntariamente en una etapa previa, y, como si dialogara con sus predecesores, parece recordarles algo... obvio: *hay* cosas. A partir de esta constatación, banal pero innegable, previa a las especulaciones de sus predecesores, su filosofía se pone en marcha, pues dicha «tesis» esconde riquezas inesperadas, abre horizontes insospechados, exhibe una

fertilidad inagotable, hasta tal punto que la tarea insoslayable y básica del filósofo deberá consistir de ahora en adelante –cree Parménides– en captar las últimas consecuencias y el alcance total de la fórmula «hay cosas». Y Parménides da el ejemplo, pues su *Poema* se encarga de hacerlo.

No cabe duda de que Parménides es consciente de la importancia capital del mensaje que se propone transmitir a sus contemporáneos. Por esa razón utiliza la poesía como medio expresivo, y, a su manera, «demuestra» metódicamente sus intuiciones. Veamos ambos aspectos. En lo que respecta a la forma de su texto, el hecho de adoptar, en vez de la aridez de un tratado, el hexámetro épico empleado por Homero y Hesíodo, autores «populares» por excelencia, manifiesta un deseo evidente de acercarse didácticamente a oyentes (pues poca gente sabe leer) o, eventualmente, a lectores que no forzosamente han sido ya atraídos por la naciente aventura filosófica. Sin duda por esta razón comienza el *Poema* con una suerte de introducción que abunda en imágenes hesiódicas fácilmente reconocibles (caminos del día y de la noche, puertas etéreas, carros alados, amables hijas del Sol, etc.). Gracias a este recurso, una vez que el oyente / lector se encuentra en un ambiente conocido, la aridez del discurso filosófico que comienza ya al final de esta introducción resulta casi familiar.

Por otra parte, el hecho de presentar sus ideas como etapas en un camino que se ha de recorrer, por el cual un futuro filósofo tiene el privilegio de ser guiado por una diosa anónima que ocupa el lugar de un auténtico catedrático que expone una suerte de curso magistral, obliga a Parménides a seguir un «método» (téngase en cuenta que este término deriva del griego *hodós*, «camino»), con axiomas, etapas, conclusiones, demostraciones por reducción al absurdo, principios, etc. Valiéndose de estos dos recursos (poesía didáctica, exposición metódica) Parménides pretende sugerir el insospechado universo que se esconde bajo la aparentemente banal afirmación «hay cosas».

Parménides, a su manera, parte de un análisis del lenguaje. En griego, afirmar que *hay cosas* es (o sería) una tautología. En efecto, como la palabra «cosas» no existe en dicha lengua (hay términos para designar ciertos *tipos* de cosas; por ejemplo, utensilios: *chrémata;* producciones o asuntos: *prágmata,* pero no para «cosas» en general), el griego utiliza, con el mismo sentido del término español (o «things», o «Dinge», o «cosas», o «cose»), el participio presente en plural, substantivado, del verbo «ser»: *tà ónta,* es decir,

literalmente, «los entes», «lo ente» (como un neutro colectivo), «las [cosas] que son». Así que afirmar, como hace solemnemente Parménides, que «hay cosas», o sea, que «lo que es, es», que «los entes son», que «las [cosas] que son, son» sería una tautología.

Pero Parménides invita a reflexionar sobre esta pretendida tautología: y por esa razón, apenas la diosa comienza su curso de filosofía presenta una suerte de radiografía de la misma en la cual, curiosamente, el sujeto («cosas», «lo que es», «entes») está ausente. En efecto, después de informar al oyente / lector de que ella tiene la intención de exponer los dos únicos caminos que se ofrecen *a priori* para pensar, presenta escuetamente el contenido del primero. Este camino sostiene que «hay» («es», «existe»), esto es, en griego: *estin* (verso 2.3a).

Es decir, que el contenido original, primario, del primer camino de investigación, el punto de partida que debe ser adoptado por todo futuro filósofo, es, *a priori*, un término aislado, a saber, la tercera persona presente del verbo ser, *estin*. No cabe duda de que ya los contemporáneos de Parménides se sintieron intrigados ante esta frase «sin sujeto»; y es más que evidente que el filósofo, tal como Heráclito había hecho poco tiempo antes, decidió obligar al oyente / lector a escuchar / leer varias veces su texto para captar su verdadero significado. No se trata de «obscuridad» (ni en Heráclito ni en Parménides), sino de «complicidad»: el filósofo, que sabe que su misión consiste en proponer una explicación inédita sobre la realidad (de las «cosas»), quiere que el destinatario de su mensaje asuma su punto de vista, que no se limite a escucharlo. Y para ello lo obliga a esforzarse para llegar a descifrar aquello que para el filósofo es evidente, pero que seguramente el oyente / lector no captará en primera instancia. Este procedimiento, creemos, es fundamentalmente didáctico.

Como se dice que sostendrá Sócrates un siglo después, un conocimiento producido por nosotros mismos vale más que un conocimiento adquirido. Quien se esfuerza por captar el sentido profundo de la filosofía de un pensador «obscuro», ya sea Heráclito o Parménides, una vez que siente que la luz se hizo, interioriza su descubrimiento y se hace cómplice de su maestro. Y hasta puede decirse que tiene la impresión de haber sido él quien dijo aquello que, en realidad, acaba de interpretar. Ésta sería la actitud que habría que seguir en el caso del aislado *éstin* («hay») de Parménides, en tanto punto de partida de su filosofía. Es evidente que un

griego contemporáneo del filósofo ha de haberse sentido bastante incómodo al escuchar de parte de su maestro que el método o camino que ha de seguir quien pretende alcanzar la verdad consiste en admitir que... *«éstin»*. Debemos intentar ponernos en su lugar y explicarnos esta suerte de provocación.

Sabemos que Parménides pretende dar a su *Poema* un aspecto «arcaico» (con imágenes homéricas y hesiódicas) y que utiliza ciertas nociones con un sentido originario, incluso anacrónico. Tal es el caso del verbo «ser»; y *«éstin»* es, como dijimos, la tercera persona singular del presente de dicho verbo. En los pasajes decisivos de su *Poema*, el verbo «ser» es utilizado por Parménides con su sentido «fuerte», existencial, como sinónimo de «estar presente», «existir», «haber», «darse». Por esa razón, el aislado *«éstin»* significa no sólo «es», sino fundamentalmente «existe», «se da», «está presente», o, como hemos traducido hasta acá, «hay» (si bien este impersonal, en español, es una forma del verbo «haber»). Imaginamos la sorpresa de un oyente / lector al encontrar esta única palabra como contenido de un «camino» que invita a seguirlo, pero pensamos que es en ese momento cuando la pedagogía parmenídea se pone en marcha. O se abandona el texto, o se intenta descifrarlo. Y Parménides ofrece varias pistas para descifrarlo; en especial, la frase que acompaña al enigmático «existe», «hay». En efecto, el contenido de este primer camino va más allá del desnudo *«éstin»*, otra fórmula viene a completarlo de inmediato, coordinada a la primera mediante la conjunción: «y no es posible no ser» (fragmento 2.3b).

¿Qué complemento de información –como se dice hoy– agrega esta segunda frase a la primera? Ella sugiere que la cuestión latente en el aislado *«éstin»* concierne al *hecho de ser*, cuya negación, se nos dice ahora, es imposible (pues «no es posible no ser»). Si es así, parecería que «hay» (*«éstin»:* «se da», «existe») está en relación con el hecho de ser: «hay [el hecho de] ser»; y ello es así porque no es posible no ser. Éste sería el contenido del primer camino que se ofrece al pensamiento.

Pero, si es así, ¿por qué Parménides, al presentarlo, dice sólo «hay», «se da», «existe», sin un sujeto explícito? Si somos capaces de responder a esta pregunta, seremos cómplices de la estrategia parmenídea, la cual nos invita a entrar en su laberinto. Veamos.

En una frase del tipo «S es P», o, simplemente, «S es», el predicado (atributo o verbo aislado) da información sobre el sujeto S. Predica de él que es esto o aquello o, simplemente, afirma que él es

(en el sentido fuerte de «existe», «está presente»). Vale decir que el núcleo significativo de la frase es el sujeto, *acerca* del cual se dice algo. El predicado da información sobre el sujeto, lo precisa, lo enriquece. Si, aun a riesgo de torturar la sintaxis, Parménides decidió presentar una frase sin sujeto, fue, sin lugar a dudas, *para hacer del verbo el núcleo significativo de la misma.* Desde el momento en que el verbo está expresado, hay que comenzar por estudiarlo, por descifrar su significado, por extraer todos los secretos que están latentes en ese desnudo y aparentemente inofensivo *«éstin»*. Llegará un momento en que la sintaxis nos invitará a colocarle un sujeto, pero este sujeto no será ya el núcleo de la frase, sino que vendrá a completar una frase cuyo contenido ha sido ya asimilado. No será el verbo el que predicará algo sobre el sujeto, sino el sujeto quien ofrecerá un substrato objetivo al verbo, un apoyo.

Dijimos que la afirmación «no es posible no ser» no hacía sino confirmar algo que toda persona que habla griego sabe desde la infancia: que el aislado *éstin* está en relación con el hecho de ser. Ya la gramática informa que «es», en tanto tercera persona del verbo, está en relación con «ser». Pero Parménides se interesa por el contenido del verbo, por el hecho de ser, y afirma que este hecho se impone como una realidad indudable e insoslayable desde el momento en que... se es. ¿Cómo lo sabemos? Gracias a la frase coordinada a la primera: «No es posible no ser». Si es así, sólo nos queda ser. E incluso pragmáticamente, ¿quién puede negar que «se es»? Alguien que es, en todo caso, no podría hacerlo, pues se negaría a sí mismo. La existencia nos compromete desde el momento en que somos «entes». Se puede negar que existan marcianos, pero un marciano, si existiese, no podría negarlo.

Y este hecho de ser se presenta de manera cierta e indudable *aquí y ahora;* por esa razón utiliza Parménides el presente *«éstin»*. Se puede *deducir* que el mismo se daba en el pasado o que se dará en el futuro, pero hay algo innegable que se impone en forma directa, inmediata: que el hecho de ser se da ahora, en el presente, que «se es». Éste es el sentido del aislado *«éstin»*.

...

¿Quién es? *¿Qué cosa* es? *¿Qué es* lo que existe? Una vez captada la fuerza indudable, inexorable, de que se está siendo, de que el hecho de ser se da ahora, en el presente, una vez que se adquie-

re la certeza de que se es, la respuesta a estas cuestiones resulta obvia. Miles de sujetos son *posibles* (el mundo, yo, los dioses, etc.), pero uno solo se impone de manera forzosa, pues no se «agrega» al predicado, sino que surge del mismo, a saber, «lo que es», «lo que está siendo» *(tò eòn)*. «Lo que es», o, literalmente, «lo ente», es el participio *presente* del verbo ser, en singular. De la misma manera que miles de personas pueden o no caminar, pero que es indudable que el caminante está caminando y que esta frase posee una verdad absoluta, total y necesaria (pues si alguien no está caminando no es un caminante, y toda persona que está caminando es un caminante), así, afirmar que lo que está siendo es, o que lo que existe existe, es una afirmación verdadera y necesaria.

Pero... ¿qué es «lo que es»? Para captar la originalidad de la fórmula parmenídea debemos seguir un camino un tanto indirecto. Dijimos antes que para hacer alusión a «las cosas» se utiliza en griego el participio neutro, en plural, del verbo ser: *«tà ónta»*, literalmente «los entes» o «las [cosas que] son». Esta expresión aparece ya en las pocas líneas que han llegado hasta nosotros del texto perdido de Anaximandro, quien había afirmado precisamente que «allí donde *las cosas (tà ónta)* se originan, allí también se corrompen». Puede afirmarse que todos los filósofos anteriores a Parménides se interesaron en *«tà ónta»*, ya sea para cuestionarse la constitución de las «cosas», ya sea para intentar aclarar su origen. Parménides, como vimos, se coloca en una etapa previa e, incluso desde el punto de vista terminológico, lleva a cabo una auténtica revolución; pues, por primera vez en la historia de la filosofía, se vale del singular, *«tò ón»* (en la forma épico-jónica utilizada por él, *«tò eón»)*. Este hallazgo parmenídeo marca una etapa en la historia del pensamiento, pues dicha fórmula va a caracterizar en el futuro toda investigación sobre «el ser» de las cosas. En el caso de Parménides, la diferencia terminológica respecto de sus predecesores está determinada por el núcleo central de su pensamiento. Todo lo que es, *tà ónta,* coincide en el hecho de ser; todo lo que es, es, y por esa razón puede ser encarado como una realidad única. Todos los triángulos coinciden en la triangularidad y por esa razón basta preguntarse qué es un triángulo para que la respuesta valga para todos los triángulos. Parménides utiliza el singular *«tò eón»* porque una vez que se capta el valor del mismo, es decir, una vez que se ha descifrado la significación de la fórmula «lo que es», se aclara el significado de «todo lo que es».

Y bien: Parménides dice que quien pretenda encaminarse a lo largo del camino que conduce a la verdad (esto es, el primer camino expuesto por la profesora de filosofía que se presenta bajo el aspecto de una diosa) debe comenzar por admitir que *lo que es, es*. Ya dijimos que no se trata de una tautología. La frase es una suerte de axioma del cual debe deducirse toda una serie de consecuencias. Parménides literalmente decortica, desmenuza una fórmula habitual –utilizada, como dijimos, en el amplio sentido de nuestra palabra «cosa»–, y muestra que ella supone, ya etimológicamente, el hecho de ser, pues la forma *«eón»* es el participio presente del verbo «ser». Una cosa es algo que está siendo. Esto demuestra que encarar la realidad como compuesta por «cosas» supone ya admitir que se da el hecho de ser, que decir «cosas» es ya decir que «hay cosas». O en singular, como prefiere expresarse Parménides: que «hay lo que hay», que «hay lo ente», es decir, «lo que está siendo» ahora. Tanto el desnudo *éstin* como *eón* están en presente.

Llegamos así al núcleo del mensaje que Parménides quiere transmitir al futuro filósofo: el desnudo *«éstin»* debe ser el verdadero punto de partida de todo conocimiento, ya que, si «lo que está siendo *(tò eón)*, es *(éstin)»*, ello se debe a que no es posible no ser. En varios pasajes de su *Poema*, después de haber aclarado el sentido de la enigmática fórmula del comienzo (verso 2.3), Parménides vuelve al desnudo *«éstin»*, especialmente al comienzo del pasaje conocido como fragmento 8, que recuerda: «Ya sólo la mención de una vía queda: la de que es *(éstin)»*. Este axioma se presenta con tal claridad para Parménides que la frase coordinada al mismo en el fragmento 2 podría interpretarse con sentido causal: «Hay ser, *porque* no es posible no ser». «Ser», «lo que es», el conjunto de las cosas, son sinónimos, porque lo que Parménides privilegia como hallazgo es la presencia indudable ahora y aquí de un hecho que «hace» que haya lo que es, pues si hay lo que es, es porque lo ente es inseparable del hecho de ser, y esto es así porque no es posible no ser.

Parménides no puede demostrar directamente esta intuición. Recién utilizamos el término *axioma*, y, como se sabe, un axioma no se demuestra, se muestra. Así y todo, apenas presentada esta tesis verdadera (pues el axioma «lo que está siendo, es, y no es posible no ser» será confirmado como única tesis posible en la continuación del *Poema*), Parménides expone la tesis contraria,

que será calificada de inmediato como «no verdadera». Dada la imposibilidad de la misma, podríamos afirmar que, gracias a una reducción al absurdo, la primera tesis comienza a confirmarse. En efecto, el camino que se ofrece para pensar que lo que está siendo «no existe *(ouk éstin)* y que es necesario no ser» (fragmento 2.5) es un camino absolutamente inconcebible. Si este camino es intransitable, sólo queda como posible su contradictorio, el que conduce a la tesis opuesta, el que afirma que lo que está siendo es (y no que «no es») y que no ser no es posible (y no que es «necesario»); o sea, el primer camino expuesto en el fragmento 2.

Si se admite que en este pasaje estamos ante una reducción al absurdo, la tesis negativa, cuya negación confirma la tesis positiva, desempeña un papel esencial. Quizá consciente de este hecho, Parménides «demuestra» la imposibilidad de la tesis negativa. Dijimos al comienzo de este epílogo que el *Poema* de Parménides pretende ser didáctico: y la mejor manera de convencer al oyente / lector consiste en demostrar lo que se dice. El camino positivo es calificado de «vía de la persuasión». ¿Cómo persuade Parménides de la imposibilidad de sostener que lo que está siendo no es y que es necesario no ser? De la manera siguiente: apenas expuesta esta tesis errónea, la diosa afirma «*pues* (o *porque: gár*) no conocerás ni expresarás lo que no está siendo (*tò mè eón*)» (fragmento 2.7-8). El matiz de esta frase es netamente causal; y detectar la causa de algo significa explicarlo. ¿Puede hablarse en este caso de una «demostración»? Con todas las reservas del caso, no dudamos en afirmar que sí. En efecto, la imposibilidad de conocer o de expresar algo que no es, es una prueba irrefutable de que «eso» no existe; por consiguiente, el hipotético fundamento de lo que no es, se desvanece; formará parte –dirá Parménides en el fragmento 8– de los nombres vacíos, sin contenido. Este fundamento no es otro que el hecho de no ser, atribuido erróneamente por los «mortales que nada saben» (fragmento 6.4) a lo que está siendo, cuando pretenden sostener que «lo que está siendo, no es» (fragmento 2.5).

El hecho de relacionar íntimamente lo que está siendo (o «el ser»), el conocer (o el pensar) y la expresión (o el discurso), hasta el punto de sostener que la causa de la inexistencia de lo que no es es la imposibilidad de conocerlo y de expresarlo, inicia una nueva era en la historia de la filosofía. Desde Parménides en adelante, el pensamiento y el discurso estarán condenados a pensar y a decir

«algo». Incluso posiciones extremas que surgirán más adelante, y que pretenderán superar este hallazgo parmenídeo, no harán sino confirmarlo. Será el caso de Gorgias, para quien, como el discurso *(lógos)* no refleja las cosas «exteriores», debe crear su propia realidad (con lo cual se refuerza la unión, que es ahora una producción, entre el *lógos* y las cosas). Será el caso, miles de siglos más tarde, de Hegel, para quien será el espíritu que se desplegará en la realidad, gracias a lo cual todo cuanto es será racional.

Si el pensamiento puede captar lo que es, y si el discurso puede expresarlo, es porque, para Parménides, la realidad misma posee una estructura afín a la del pensamiento y a la del discurso. Heráclito, casi al mismo tiempo –o quizá apenas una década antes–, había ya sostenido que la *phýsis* posee un *lógos* (una estructura, una suerte de ley «natural») que, metafóricamente, hasta puede escucharse (fragmento 50). Y Platón dirá, un siglo después, que el discurso *(lógos)* no hace sino reproducir las uniones «naturales» que el pensamiento capta en el universo de las Formas *(Sofista,* 259e). Parménides demuestra, a su manera, esta suerte de realismo *a priori* cuando afirma que, como lo que no es no puede ser objeto ni del pensamiento ni del discurso, sólo lo que es puede ser pensado (éste es el sentido de la enigmática frase «es lo mismo pensar y ser», fragmento 3) y expresado. Y el primer conocimiento que se obtiene del mismo, y que, por ello, debe ser comunicado, es el de su presencia actual. Por esa razón «es necesario decir y pensar que lo que está siendo es» (fragmento 6.1). ¿Por qué? «Porque *(gàr)* hay el hecho de ser, y la nada no existe» (fragmento 6.1-2). Esta afirmación doble es la primera tesis de Parménides, aquella que permite avanzar en el ámbito de la filosofía. La segunda tesis, en cambio, desde el momento en que se ubica en las antípodas de la primera (pues dice exactamente lo contrario: que no hay ser y que, además, es necesario no ser), es un callejón sin salida. Hay que evitarlo.

El carácter didáctico del *Poema* de Parménides se pone en evidencia no sólo en aquellos pasajes en los que expone, con toda la persuasión de que la diosa es capaz, su doctrina positiva, sino, especialmente –creemos– cuando alerta al futuro filósofo sobre el peligro de encaminarse por una ruta condenada de antemano. Este aspecto del pensamiento de Parménides, a nuestro juicio, no ha sido objeto de la atención que merece o, directamente, ha sido soslayado por la mayor parte de los especialistas. Debe tenerse en

cuenta que, ya al presentar el programa de estudios que debe aprobar el aspirante al título de filósofo, la diosa, su profesora de filosofía, le anuncia que *será necesario* que él se informe tanto del núcleo de la verdad, como de las opiniones de los mortales (fragmento 1.28-9). Que un estudiante aprenda la verdad, va de suyo. Pero la diosa subraya que deberá estar al tanto *también* de las opiniones, si bien éstas no son verdaderamente convincentes.

¿Cómo se explica la necesidad de este curioso aprendizaje? La diosa pretende que su discípulo aprenda *todo:* la verdad de la verdad y el error del error. Platón afirmará que saber qué no es algo (o sea, «lo otro», con respecto a «lo mismo») nos ayuda a captar la realidad de cada cosa. Parménides había ya anunciado algo semejante cuando acompañó su exposición de las características de lo que es con una descripción de un discurso engañador, basado en un desconocimiento del valor absoluto y necesario del hecho de ser. Quien conoce la verdad, conoce el error, y la diosa, maestra en ambos dominios, expone una teoría basada en las opiniones de los mortales para evitar que el joven estudiante se deje tentar por el canto de las sirenas de un discurso sugestivo que puede resultarle fatal.

Ésta es la razón por la cual el *Poema* está dividido en dos secciones: la Verdad y las Opiniones. Cada una de las partes retoma los dos únicos caminos de investigación anunciados ya en la Introducción (fragmento 1) y presentados rigurosamente en el fragmento 2. Ha llegado el momento de profundizar en las consecuencias que se deducen de seguir uno u otro camino. No olvidemos que se trata de caminos alegóricos, por los cuales puede encaminarse, *a priori,* el pensamiento. Comencemos por el segundo camino. Esta hipótesis, *a priori* posible, se revela de inmediato como impracticable. Ella pretendía acceder a la verdad sin admitir la realidad total y absoluta del hecho de ser, y, peor aún, admitía la realidad necesaria de la nada. Este camino es completamente imposible (fragmento 2.6). Él hubiese podido existir si la verdad no se manifestase, pero la persuasión verdadera afirma lo contrario: que no es posible no ser, que la nada no existe. Ya hacia el final de la Introducción, después de afirmar que también deben aprenderse las opiniones, la diosa había observado que, hipotéticamente, éstas hubiesen podido abarcar todo, incesantemente (fragmento 1,31-2). Pero no es así.

No obstante, tanto el sentido común como, suponemos, escuelas filosóficas rivales, forjaron un método que es, en realidad,

un círculo vicioso. Y Parménides, una vez más por razones didácticas, describe este camino erróneo y detecta el origen de su impracticabilidad. La descripción de este lamentable estado de cosas se encuentra entre el verso 4 del fragmento 6 y el último verso del fragmento 7 (un conjunto que parece reproducir un texto único, ya que la mayoría de los investigadores considera que el texto conocido hoy como fragmento 6 continúa directamente en el fragmento 7). En ese pasaje, Parménides muestra que el segundo camino que *a priori* se ofrecía al pensamiento es en realidad un camino artificial, fabricado (fragmento 6.4) por los mortales, que nada saben (o, habría que decir, que saben «nada») y que se dejan guiar por la costumbre, por «lo que se dice». Esta manera de encarar las cosas pone de manifiesto un pensamiento errabundo, vago (fragmento 6.6), incapaz de juzgar, es decir, de decidir. Cuando hay una alternativa, el verdadero filósofo debe elegir uno de los términos y justificar su elección. Los mortales aturdidos (fragmento 6.7), que forman parte de una masa incapaz de elegir, son no sólo víctimas de la costumbre inveterada, sino fundamentalmente de la experiencia sensible. Se valen de los ojos, pero éstos, en realidad, no ven (fragmento 6.7 y 7.4); utilizan la audición, pero ésta no escucha *(id.)*. Este camino, en resumidas cuentas, es un círculo vicioso (fragmento 6.9).

Quien quiere acceder a la verdad, debe alejar su pensamiento (fragmento 7.2) de este camino que, *a priori*, era factible, pero que, dada la hipótesis que lo sustenta, resultó ser una vía muerta, un callejón sin salida. Parménides aprovecha esta descripción para denunciar, en los versos 8 y 9 del fragmento 6, el error básico del camino de los mortales. Esta condena –que, a nuestro juicio, explicita el rechazo expuesto ya en el fragmento 2– fue objeto de una interpretación demasiado imaginativa por parte de la mayoría de los estudiosos modernos, hasta el punto de considerar que en este pasaje Parménides proponía un nuevo camino de investigación (una «tercera vía»). Decimos «modernos», porque hasta fines del siglo XIX siempre se vio en el texto de Parménides, como ya dijimos, un esquema dicotómico, representado por dos únicos caminos que se despliegan luego en dos secciones del *Poema:* una parte consagrada a la Verdad, en la cual el filósofo expone su concepción de la realidad, y una sección que ilustra las «Opiniones» de los mortales, como ejemplo del camino que debe evitarse. A comienzos del último siglo, en cambio, comenzó

a imponerse una concepción «tricotómica» de la filosofía de Parménides que pretendió encontrar una tercera posición y que creó un nuevo camino, el «camino del no-ser», con lo cual las Opiniones serían una suerte de mezcla de dos caminos precedentes, el del ser y el del no-ser.

Como esta cuestión está directamente relacionada con el camino fabricado por los mortales, del cual nos estamos ocupando (que, como vimos, se describe en los fragmentos 6 y 7), debemos profundizar nuestro análisis del contenido de los dos caminos presentados en el fragmento 2, los cuales reaparecen, creemos, en este pasaje. Debe observarse que, de la misma manera que en Parménides no hay un «camino del no-ser», como creen ciertos intérpretes modernos, tampoco hay un «camino del ser». Parménides, en su primer camino, expone su hipótesis sobre el hecho de ser, y dice que el mismo es necesario, ya que no es posible no ser. Esta hipótesis, presentada, como vimos, como un axioma, pues no puede ser demostrada *a priori*, es el contenido del único camino que se ofrece para pensar. Hay que pensar que hay ser *y* que no es posible no ser. La simple enunciación de esta hipótesis nos muestra que tanto «ser» como «no ser» forman parte del *mismo* camino. No es un término («ser», «no ser») el que caracteriza al camino, sino lo que se dice del mismo. Decir que hay ser, que el hecho de ser es posible, que se es, supone que la afirmación contraria es imposible, que no es posible no ser. Pero afirmar que no es posible no ser (o sea, literalmente, afirmar algo sobre el no-ser; en este caso, que no es posible) forma parte del camino verdadero, ya que es verdad que no es posible no ser. Esta imposibilidad de ser del no-ser no sólo es verdadera, sino que de ella «deduce» Parménides la necesidad de ser del ser. Esto es, que el camino de la verdad es cuestión *tanto* del ser *como* del no ser; del primero se afirma la realidad total y absoluta, y del segundo se predica su imposibilidad.

Otro tanto ocurre con el camino erróneo, que no es, como afirman algunos investigadores modernos, el «camino del no-ser». Este camino, en tanto posibilidad, pretende sostener que no se da el hecho de ser, y que es necesario no ser. Como en el caso del camino anterior, también este camino erróneo hace alusión *no sólo* al no-ser, *sino también* al ser, pues, por un lado, se niega que el ser pueda existir y, por el otro, se lo atribuye necesariamente al no ser.

La conclusión que se extrae de la presentación de las dos tesis de Parménides (expuestas en sendos caminos) es obvia: *ambos* ca-

minos se ocupan tanto del ser como del no-ser. No hay un «camino del ser» enfrentado a un «camino del no-ser». Un camino afirma tanto la existencia del ser como la imposibilidad del no ser; el otro postula tanto la inexistencia del ser como la necesidad del no-ser. Si tenemos en cuenta este hecho, vemos por qué Parménides había dicho ya en el fragmento 2.2 que a continuación presentaría los «únicos» *(moûnai)* caminos que hay para encaminar el pensamiento. Ambos caminos agotan todo cuanto pueda afirmarse del hecho de ser y de la hipotética realidad del no ser. Y ambos caminos retoman ese *todo* (fragmento 1.28) que la diosa presenta al futuro filósofo como contenido de su enseñanza: la Verdad y las Opiniones de los mortales. La Verdad corresponde al primer camino (que es «el camino de la persuasión», fragmento 2.4) y las Opiniones al camino completamente impracticable (fragmento 2.6). Ambos caminos, como afirmara rotundamente Parménides en el fragmento 2.2, son los «únicos» que hay para pensar.

No debe extrañarnos entonces que el camino forjado *por los mortales* que aparece en el fragmento 6 y continúa en el fragmento 7 sea, una vez más, el camino de las Opiniones. No se trata, en absoluto, de un nuevo camino. Parménides no puede contradecirse: si en el fragmento 2 presentó los «únicos» caminos, y si éstos eran sólo dos, sería arbitrario pretender encontrar luego un tercero. Además, la descripción de este camino erróneo de los fragmentos 6 y 7 concuerda a la perfección con la de una senda seguida habitualmente (¿hay algo más cotidiano que *las opiniones*?), en función de la experiencia sensible (¿*las opiniones* no se basan acaso en «lo que nos parece» y no en «lo que es»?) y de un pensamiento que divaga (¿hay algo más errante que *las opiniones*?). Fundamentalmente encontramos ahora una explicación psicológica del hecho curioso que consiste en seguir un camino cuya impracticabilidad teórica fuera ya demostrada con argumentos «lógicos» en el fragmento 2: los mortales *confunden* ser y no ser, no saben distinguirlos, atribuyen el uno al otro y viceversa, consideran que «ser y no ser son lo mismo y no lo mismo» (fragmento 6.8-9). Esto es posible porque ignoran el método verdadero, aquel que parte del axioma básico «lo que está siendo es, y no es posible que no sea». Las Opiniones creen que el hecho de ser no existe, y que es necesario que no exista. Éste es, precisamente, el contenido del segundo camino, del camino erróneo.

El momento ha llegado de aclarar varios puntos que hemos dado por supuestos, y que merecen una explicación más detallada. Cuando afirmamos que el *Poema* de Parménides es eminentemente didáctico queremos sugerir que, como toda empresa pedagógica, su texto pretende modificar el estado de espíritu de los oyentes / lectores. Para ello, nada mejor que mostrar que la realidad no es tal como creemos concebirla. Quien tiene el privilegio de haber captado «el corazón de la verdad» (fragmento 1.29) debe transmitir ese conocimiento a los «mortales que nada saben» (fragmento 6.4). Platón conferirá la misma tarea al prisionero que supo evadirse de la caverna: deberá volver al llano –si la expresión es válida– para educar a sus semejantes y mostrarles que la realidad no es «eso» que ellos ven, sombras nada más. Pero no es fácil admitir el error, cambiar de... opinión. Parménides sabe perfectamente que si preguntara a un contemporáneo «¿crees tú que no hay ser y que es necesario que no lo haya?», la respuesta sería negativa. Nadie es capaz de sostener esta teoría. Y sin embargo...

Así como los encadenados de la caverna, por el simple hecho de creer que esas sombras son la realidad, niegan la verdadera realidad, que es el origen de las sombras, su causa, así los mortales de Parménides no captan la presencia necesaria del hecho de ser, *creyendo* que el ser de lo que está siendo puede dejar de ser, o haber comenzado a ser alguna vez. Y sobre esa concepción devaluada del ser de lo que es (de los «entes») han elaborado teorías cosmológicas, físicas, que han dejado de lado la única afirmación básica de la filosofía: «Hay ser». Pero Parménides lleva el razonamiento hasta sus últimas consecuencias. En efecto, una vez que se ha captado la significación profunda de la fórmula «hay el hecho de ser, y no es posible no ser» (tesis «demostrada» a continuación por el absurdo, pues, como lo que no es no puede pensarse ni enunciarse, se confirma que no ser no es posible), pretender relativizarla es imposible. Se es o no se es: ésa es la alternativa básica (fragmento 8.16). Pero para alguien que está siendo (para un «ente»), la alternativa es sólo teórica, pues *él ya* es. Quien pretendiera reivindicar el hecho de no ser tendría que negar que es, es decir, negarse a sí mismo.

Los estudios consagrados a Parménides suelen ignorar este hecho. En efecto, las dos posibilidades presentadas a lo largo del *Poema*, ya sea como caminos para el pensamiento, ya sea como Verdad y Opiniones, no están en el mismo plano. No se trata de

elegir entre A y B, sino entre A y no-A. Pero para elegir no-A, como hacen inconscientemente los mortales, hay que conocer previamente A; y sólo entonces, si se quiere, cabe dejarlo de lado. Si un ateo no supiese que hay algo que otros llaman «dios», no podría negarlo. Si lo niega es porque «eso», definido por teólogos, contemplado por místicos y venerado por creyentes le parece pertenecer al universo de la ciencia-ficción, y decide no admitirlo. Pero en el caso del hecho de ser, una vez que se ha captado «eso», lo que nos hace ser en cada instante (y por eso somos «entes»), no puede afirmarse –con intención de decir algo significativo– que esa realidad no exista. Quien afirma que no hay ser y que no ser es necesario sostiene que no existe el ser que existe, y que es necesario que no exista lo que realmente existe. De la misma manera que no-A supone A, y lo niega, el segundo camino supone al primero, y lo niega; la Opinión supone la Verdad, y la niega. Pero dado el contenido de la tesis verdadera, ésta es innegable. El camino del error es entonces condenado, porque se autocontradice: niega el ser que él mismo presupone. Como dijimos más arriba, un marciano no podría negar que los marcianos existen.

...

Las diecinueve citas (mal llamadas «fragmentos») de pasajes del texto originario de Parménides que han permitido reconstruir su *Poema* –sólo en parte, lamentablemente– sugieren, como hemos dicho, que el mismo constaba de dos secciones: una consagrada a la Verdad, y otra dedicada a exponer una «disposición de palabras» (fragmento 8.52) completamente falaz y engañadora: un conjunto de «opiniones». Mucho se ha discutido sobre la significación de estas «opiniones» (¿se trata de sistemas filosóficos en boga, o de concepciones mitológicas?); pero, sea cual fuere el sistema al que puedan hacer referencia, debe excluirse por completo una hipótesis que, lamentablemente, suele evocarse a menudo, según la cual se trataría de una explicación «probable» del cosmos propuesta por el mismo Parménides. Debe tenerse en cuenta que el término *dóxa* tiene siempre en Parménides el sentido de «opinión», «punto de vista». Parménides no es Platón, para quien hay un universo inteligible que justifica un dominio sensible. *Dóxa,* en Parménides, no significa «apariencia»; la segunda sección del *Poema* nada tiene que ver con las «aparien-

cias»: es un ejemplo de «opiniones» acerca de lo que es. El objeto de las opiniones es el mismo que el del pensamiento no-errante: lo que es. Sobre lo que es, las opiniones ofrecen un discurso engañador, y el pensamiento bien orientado proclama la verdad. Creer que Parménides expone una teoría positiva en la sección consagrada a las opiniones no tiene en cuenta los juicios negativos que preceden («escucha ahora la *engañosa* disposición de palabras...», fragmento 8.52) y que concluyen esta exposición («Yo te expongo este arreglo completamente *imaginario [eoikóta]...»*, fragmento 8.60). Este relato no es digno de fe (fragmento 8.50). Parménides no hace sino ilustrar «los nombres que los mortales establecieron, creyendo que correspondían a la verdad» (fragmento 8.39). Y tal orden es engañoso, como todo cuanto está en relación con «imágenes», como son las palabras.

Junto a este relato ficticio expuesto para saber a qué atenerse cuando algún pseudomaestro pretenda substituir a un auténtico profesor de filosofía (¿había ya presentido Parménides la futura invasión de la sofística?), el extenso pasaje conocido hoy como fragmento 8 expone el «discurso o razonamiento *(lógos)* fiable y el pensamiento *(nóema)* en torno a la verdad» (8.50-51). Este discurso recorre el único camino para pensar que ha quedado después de haberse eliminado el atajo que pretendía sostener que hay cosas que no existen (fragmento 7.1-2). Parménides ordenó a su discípulo apartar su pensamiento de esta vía de investigación basada en los sentidos y en un pensamiento errante, y atenerse al único camino que no sólo existe, sino que es auténtico *(etétymon)* (fragmento 8.18). Y, consecuente con la primera presentación del mismo (fragmento 2.3), Parménides repite, al comienzo del fragmento 8, exactamente la misma fórmula: «que es», o sea, simplemente, la tercera persona, en presente, del verbo ser. El oyente / lector sabe ya, a estas alturas, cuál es el peso de este desnudo *«éstin»*. Sabe que esta tercera persona extrajo de su interior el único «sujeto» posible: «lo que es», como se mostró en el fragmento 6.1: «lo que es, es». Se tratará ahora de extraer toda la riqueza oculta en este simple «es» que abre el fragmento 8.

Parménides, que al comienzo presentó este «es» como un axioma, expone ahora las «pruebas» *(sémata)* que se encuentran *sobre (epí)* este camino. Dijimos varias veces que cada camino es una tesis (o hipótesis, si se prefiere) que se va a adoptar o a rechazar y que, dado el contenido de cada tesis, una –la primera–

demuestra ser un método adecuado, mientras que la otra se autocontradice. Ahora bien, la tesis que se va a adoptar se revela como verdadera porque de ella se deducen consecuencias que la confirman. La exposición de estas consecuencias ocupa los primeros cincuenta versos del fragmento 8; y un fenómeno curioso se produce: como a esta altura del *Poema* el oyente / lector sabe ya que el núcleo significativo de la fórmula «lo que está siendo, es» es el desnudo «es» (que extrajo de sí mismo su «sujeto»), las pruebas van a referirse a lo que está siendo, al hecho de ser, que es una suerte de «objetivación» del «es» (dijimos más arriba que el participio ofrece una suerte de substrato objetivo al verbo) y que, por ello, admite predicaciones, «propiedades». Las primeras se refieren al carácter ingénito e indestructible de lo que está siendo, pero es evidente que, desde el momento en que Parménides utiliza esta expresión sin artículo (en el fragmento 8.3 leemos sólo «*eòn*»), es el «es», que caracteriza a «lo que es», que es ingénito e indestructible. ¿Por qué? Porque «es» *ahora* (8.5). El resto de las pruebas, que no examinaremos en detalle, obedece al mismo esquema. Si lo que está siendo hubiese comenzado, o si se terminase, ¿qué hubiese habido antes de que fuese, qué habría después? Nada. Pero la reducción al absurdo nos da la respuesta: como la nada no existe (fragmento 6.2), este «ahora» que caracteriza a lo que es es un presente intemporal.

Este hecho de ser, lógicamente, es único. No hay dos maneras de ser: se es o no se es. No hay grados de ser. Por eso Parménides dice que lo que es es único y completo (fragmento 8.6). ¿Cómo pudo llegarse, a partir de esta afirmación, a hablar de la «unidad del Ser» en Parménides? Misterio. Parménides no dice ni una palabra sobre El Ser; él se ocupa de un hecho, de una suerte de fuerza, de una energía: del hecho de ser. Y este hecho, como dijimos, es único. Lo que está siendo –o, si se prefiere, «lo que es»– manifiesta que se es. Nada más extraño a una cuantificación, de la cual derivaría un eventual monismo, que la tesis parmenídea.

El rasgo más significativo del «es» parmenídeo es, sin lugar a dudas, su carácter absoluto y necesario. El verso 11 del fragmento 8 plantea, a este respecto, una alternativa radical: «Así, es necesario ser absolutamente (o "totalmente": *pámpan*), o no». El oyente / lector sabía ya que, dado que no es posible no ser, ser es necesario. Este nuevo texto confirma que no hay matices posibles entre la existencia y la no existencia. Se es o no se es, dirá una vez más Par-

ménides en el verso 15 del mismo fragmento 8. Sabemos las consecuencias posteriores que, para el ámbito de la filosofía, ha tenido esta absolutización del hecho de ser por parte de Parménides. Pero, una vez más, como en el caso de la unidad, como en el caso de las «apariencias», nos permitimos afirmar que su pensamiento no fue captado tal como él lo expresó. Afortunadamente, como dijimos al comienzo, ya Platón, casi su contemporáneo, había confesado que seguramente el fondo de su pensamiento se nos escapa. Condenados a interpretar, como Platón, creemos que, dado el carácter enigmático de su texto, la inmediata posteridad creyó encontrar un «Parménides de bolsillo», simple y comprensible, en el tratado de alguien que lo leyó a distancia: Meliso de Samos. Todo es claro y límpido en Meliso. Pero Parménides no estaba ya presente para certificar su derecho a heredarlo.

Meliso conoce sin lugar a dudas el *Poema* de Parménides, pero los tiempos han cambiado. Quizá los atomistas se han manifestado ya. Sea como fuere, Meliso ubica en el espacio y en el tiempo «el ser» de Parménides. El ser ocupa ahora todo el «espacio», y por eso es Uno; el ser fue, es y será, y por eso es eterno. Parménides hubiera escuchado este discurso como una caricatura de su propio pensamiento: el presente intemporal de su «es» no se reconoce en este Ser-Uno eterno, y su hecho de ser único y total nada tiene que ver con este «objeto» que, porque tiene terror al vacío, se extiende espacialmente. Es este Parménides melisizado el que llega hasta Platón; y es fácil para este hábil dialéctico desembarazarse del anémico simulacro de sí mismo que llegó a ser el Eleata.

Así y todo, no se puede negar que Parménides afirmó con vehemencia el carácter absoluto y necesario del hecho de ser. Y como dijimos, el insoportable peso de este ser puso a la filosofía en un callejón sin salida. Parmenídeos más papistas que el Papa, como Antístenes, dedujeron que todo discurso debe ser verdadero, pues el discurso dice lo que es (como quería Parménides) y lo que es es verdadero. ¿Se reconoce Parménides en este tipo de pensamiento? No creemos. Ya vimos que mucho costó a sus contemporáneos captar que Parménides hablaba del «hecho de ser», y que este hecho no es ni uno ni múltiple, ni espacial ni temporal. Este hecho «da» ser a todo lo que es, y es ese hecho el que es homogéneo, total, intemporal, absoluto y singular.

Platón escribió *El Sofista* para liberarse del peso agobiante de su «padre» Parménides. La empresa parece haber sido coronada

por el éxito, pues llega un momento en el diálogo en que el no-ser no sólo se justifica, sino que adquiere un respaldo ontológico gracias a la Forma de lo Otro. Esta nueva Forma permite salir del callejón sin salida hacia el cual el ser absoluto de Parménides había encaminado la filosofía. Pero, ¿Platón y Parménides hablaban de lo mismo? ¿Y si la víctima del crimen no hubiera sido Parménides, sino Meliso?

Parménides nunca negó que haya un discurso falso. Toda la sección de su *Poema* consagrada a las Opiniones está constituida por afirmaciones falsas. Parménides no afirmó nunca que no se puede hablar de lo que no es, ya que él mismo se ocupó de lo que no es y dijo que es un nombre vacío. Que Parménides haya dicho que el hecho de ser es total y absoluto no significa que haya absolutizado el verbo ser. Al contrario: un siglo y medio antes que Aristóteles, Parménides muestra que lo que es se dice de muchas maneras. Lo que es absoluto es el hecho de ser. Las cosas, los entes, van y vienen, se generan y desaparecen, pero el ser que los hace ser mientras son, en ese «presente» innegable, no reconoce tiempo ni espacio. Es una suerte de energía que se libera y que pasa de un ente a otro, sin crearse y sin destruirse.

Si esto es así, debemos admitir que Platón, a pesar suyo, no sólo confirma, sino que refuerza el pensamiento de Parménides, pues, después del *Sofista*, todo lo que participa del ser es: hasta el no ser, pues la Forma del Ser es definida como «dadora de existencia» (254d). Este no-ser relativo inventado por Platón y representado por lo Otro –que no es lo contrario del ser, sino lo «otro» del ser– no habría molestado a Parménides, pues no concierne al hecho de ser. Pero cuando decimos que Parménides está presente en el espíritu de Platón pensamos especialmente en los cinco géneros supremos que éste coloca en la cúspide de la realidad. Son cinco, y no seis: el ser, lo mismo, lo otro, el movimiento y el reposo. Es decir: dos pares de opuestos, y un género que no admite un opuesto: el ser. Y es que, como había dicho ya Parménides, no es posible no ser.

Néstor-Luis CORDERO
(Universidad de Rennes I)